Günther und Clemens.

Offene Briefe

von

Dr. P. Knoodt,
Professor der Philosophie an der Universität zu Bonn.

II.

Wien, 1854.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

„Einer sieht oft mehr als alle Schulen und das ganze Land."

Herder.

Vorwort.

Der Verfasser eilte mit der Ausgabe der II. Serie seiner offenen Briefe nicht, um den Gegnern Günthers Zeit zu lassen, ruhiger und besonnener zu werden. Wie rathsam dies sei, davon mußte ihn, um von Anderem zu schweigen, schon die Replik überzeugen, welche Dr. Clemens gegen die I. Serie seiner Briefe geschrieben, als er sie noch kaum mit einiger Ueberlegung gelesen haben konnte. Darum eilt er auch noch viel weniger, ein Wort über diese Replik zu verlieren; es möge zum Ueberfluß erst am Schlusse der III. Serie geschehen.

Nur Eines dürfte jetzt schon und hier als am geeignetsten Orte zu berühren sein: das einzig Unerklärliche für Herrn Clemens in jener I. Serie.

Dieser bemerkt nämlich im Vorworte seiner Replik S. IX: „Nur Eines ist mir in der Schrift des Herrn K. unerklärlich geblieben. Während er nämlich im Vorworte sagt, er hätte versuchen wollen, „„ob vielleicht die vorlauten Gegner der Günther'schen Philosophie insgesammt dadurch zu beschwichtigen seien, daß man ihnen die Kenntnißnahme dessen, was sie bisher mit so glühendem Eifer verketzert, möglichst erleichtere,““ schreibt er auf der folgenden Seite in dem nämlichen Vorworte: „„seine Bogen wollten doch nichts weniger, denn als ein solcher Inbegriff der Günther'schen Philosophie angesehen werden, auf welchen erneuerte Zanksucht ohne Weiteres — ohne Studium der Quellen selber sich berufen könnte.““

Man sollte wohl über ein Begriffsvermögen staunen, welches nicht zu begreifen vermag, daß ein Compendium, bestimmt, die Kenntnißnahme der Schriften irgend eines Autors (heiße er nun St. Thomas oder Günther) zu erleichtern, diese selbst, d. h. das Studium der Quellen nicht entbehrlich machen könne! Denn was ist begreiflicher, als daß einem Durstigen das Trinken dadurch nicht entbehrlich gemacht werden könne, daß man ihm den Weg zur Quelle

zeigt und bahnt? Indeß — schwindet das Staunen über dies einzig Unerklärliche für Herrn Clemens doch wieder, wenn man bedenkt, daß es ihm, der über Günthers Schriften geschrieben, ohne sie je nach Gebühr gelesen zu haben, allerdings unerklärlich sein müsse, wie selbst das Handhaben eines Compendiums derselben noch nicht in allweg genügen könne.

„Sollte also (fragt Herr Clemens weiter) die Darstellung des Herrn K. selber in mancher Beziehung nicht zuverlässig sein? oder wollte er seinem Meister noch irgend einen Rückzug offen lassen?"

Darauf diene als Antwort: daß und warum der Verfasser bei dem siegreichen Vorschreiten Günthers an einen Rückzug desselben Clemens und seines Gleichen gegenüber nicht, auch nicht im Entferntesten denken könne, dies nachzuweisen war und ist ja eben seine oft und bestimmt genug ausgesprochene Absicht bei Veröffentlichung seiner Briefe. Und doch maßte und maßt er sich dabei so wenig an, seine Darstellung für eine in all und jeder Beziehung zuverlässige auszugeben, als es irgend Jemandem außer Clemens einfallen kann, ihn für einen infalliblen Interpreten der Günther'schen Schriften zu halten.

Lieber Freund!

Wie oft gedenke ich in süßer Wehmuth jener nun schon lang entschwundenen Zeit, die ich in der Nähe unseres hochverehrten Meisters verlebte! — An schönen Frühlings- und Sommertagen, wenn wir mit ihm durch Wald und Flur wanderten, oder auf jener beliebten Parkhöhe ruhten, unter welcher eine überaus reiche und schöne Landschaft weithin sich ausbreitet, da erschlossen sich uns in traulichem Gespräche mehr als sonst die Tiefen seines Herzens und es war uns nicht selten gegönnt, einen lehrreichen Blick in die innere Werkstätte seines Geistes zu thun.

Auf solch einer Wanderung war es, daß er unter Anderem auch von einem kleinen Schriftchen erzählte, das vor vielen Jahren erschienen und nun längst vergessen sei, ohne je nach Gebühr gewürdigt worden zu sein; und doch habe es in seinen wenigen Blättern einen Gedanken geborgen, der wie ein Blitzstrahl jenes dunkle Gebiet erhellte, das er damals neu zu durchforschen sich zur Aufgabe gemacht. Den Kant'schen Kriticismus untersuchend, habe der

anonyme Verfasser dieses Schriftchens auch die Frage aufgeworfen, die er selber freilich unbeantwortet gelassen, die aber schon als Frage, wie nicht leicht eine andere, zu gründlicher Beachtung hätte auffordern sollen — die Frage: wenn es darum sich handle, die apriorischen Formen der Anschauung (Zeit und Raum) auf das Materiale anzuwenden, für welches diese Formen ursprünglich gegeben; dieses Materiale aber ein zweifaches sei: die inneren und die äußeren Erscheinungen; worin liege für den Denkgeist die Nöthigung, die Zeitform nur auf die inneren Erscheinungen (Zustände) und die Raumform nur auf die äußeren Erscheinungen (Gegenstände) anzuwenden? Gewiß weder in der apriorischen Form, noch in dem aposteriorischen Materiale, also auch nicht in beiden zugleich. Und demnach — gehörte nicht eine neue Anschauungsform dazu, um in der Anwendung jener Formen nicht fehl zu greifen? Da aber eine solche nirgend nachgewiesen worden, was rechtfertige die Kant'sche Ansicht von der Anwendung jener Formen in ihrer blos einseitigen Richtung? — Allerdings eine tiefsinnige Frage, und Günther war es vielleicht allein, der sie aufgegriffen, gewiß aber allein, der sie seitdem in befriedigender Weise gelöst.

Seltsam und doch wahr! Derselbe Mann, der so sorgsam jedes auch noch so kleine Schriftchen prüfte und mit seltenem Scharfblicke überall das Gute erfaßte, mußte es erleben, daß seine eigenen Schriften, die bereits viele Bände füllen, sammt und sonders von leidenschaftlichen Gegnern in einer Weise gelesen werden, die geradezu beispiellos genannt werden kann. Es ist ein Nichtsehenwollen mit offenen Augen! Diesem, so viel an mir ist, zu begegnen, werde ich in meinen Briefen — die nun einmal zur Veröffentlichung bestimmt

worden — fortfahren, einzelne und selbst größere Bruchstücke aus Günthers Werken mit den Behauptungen ihrer Gegner zusammenzustellen. Daß diese Bruchstücke Dir, lieber Freund! genugsam bekannt sind, konnte mich nicht abhalten, sie in meine Briefe an Dich aufzunehmen; da ich weiß, wie sehr Du sie mit erneuertem Interesse lesen wirst. Edelsteine (in der Literatur wie außer ihr) unterscheiden sich ja auch dadurch von gewöhnlichen Straßensteinen, daß jene in ihrem tausendfältigen Licht- und Farbenspiele, ja gerade deshalb, das Auge nie ermüden! —

Ich ergreife nun das eigentliche Thema dieses Schreibens. Günther macht im vierten Briefe der Vorsch. II. auf zwei Klippen aufmerksam, welche bei der speculativen Bestimmung des Urzustandes des Menschen mit gleicher Sorgfalt zu umschiffen seien. Er schreibt nämlich S. 70:

„In der Auffassung der speculativen Bestimmung des Urzustandes kann ein doppelter Fehler begangen werden, wovon jeder dem Theologen eigens zu schaffen macht. Derselbe kann nämlich bald zu hoch, bald zu tief angeschlagen werden. Im ersten Falle ist ein Uebergang und Heraustritt (aus dem Urzustande) eben so speculativ unerklärlich, wie im zweiten Falle der Uebergang, wenn nicht ganz, doch in so weit inculpabel dasteht, daß ein besonderes Eingreifen Gottes zur Herstellung der alten Ordnung objectiv überflüssig, und dadurch zugleich subjectiv unerklärlich wird."

Diese Bemerkung findet Clemens „ganz vortrefflich", bezweifelt aber, „ob die Schilderung, welche Günther von seinem speculativen Standpunkte aus von jenem Zustande entwirft, die beiden von ihm angegebenen Klippen vermeide" (S. 102). Er meint nämlich, wie wir

weiter unten hören, G. schlage den Urzustand nicht hoch, weil nicht übernatürlich genug, und eben deshalb zu niedrig an; ja er bestimme ihn in solcher Weise, daß einerseits die gegen Pelagius und Bajus geschleuderten Anatheme der Kirche auch ihn träfen, während andererseits des „theologisch Anstößigen" sich „gar Manches" einstelle.

Auf dieses „theologisch Anstößige", welches in G.'s Schilderung des Urzustandes vorkomme, macht Cl. zuerst aufmerksam.

Es spricht nämlich G. in der Vorsch. II. S. 72 ff. sich folgendermaßen über Adams Urzustand aus:

Als creatürliche Substanz, d. h. als das, was er unmittelbar in Folge der Setzung Gottes war, konnte der Geist des Urmenschen schlechterdings nicht durch sich allein in die Erscheinung oder Kraftäußerung sich übersetzen. Auch mit Hülfe der Einwirkungen der Natur konnte er es nicht. . . . Der Kraft und Macht Gottes fällt der den Geist des ersten Menschen differenzirende Einfluß anheim.

Mit dem Eintritte dieser Einwirkung Gottes auf den für selbe empfänglich (receptiv) erschaffenen Geist tritt auch die naturgemäße Rückwirkung des letzteren ein. Das Product derselben ist einerseits sowohl die Erkenntniß (d. h. ein geistiges Kennen) Gottes, als ein Bekennen Desselben im unwillkürlichen Angezogensein von Gott und Hingezogenwerden an Ihn, als auch endlich ein Wohl- und Seligsein in dieser naturgemäßen und ungestörten Thätigkeit seiner seelischen und geistigen Kräfte; aber auch andererseits ein Erkennen seiner selbst, als des mitwirkenden Grundes bei jenen Einwirkungen; — kurz: das Selbst- und das Gottes-

bewußtsein waren der unwillkürliche Erfolg der ursprünglichen Einwirkung Gottes und Rückwirkung des Geistes.

Aus dieser ursprünglichen und wesentlichen Form des Geisteslebens ist ersichtlich, daß die Grundkräfte des Ich zwar alle, aber doch nur in theoretischer Richtung thätig waren, d. h. sich um ein Erkennen (sammt dem darin zugleich eintretenden Unterscheiden des eigenen vom fremden Sein nach Oben und Unten hin) kreisend bewegten.

Von den beiden Erkenntnißsphären fremden Seins scheint jene untere, das Naturleben, in tieferer (d. h. in allseitiger) Berührung mit dem ersten Menschen gestanden zu sein, als das bei seinen Nachkommen der Fall ist. Wenigstens hindert uns nichts, den Geistesblick des Urmenschen nicht blos auf den äußeren Erscheinungskreis der Natur zu beschränken, sondern ihn vielmehr durch jenen auf den mannigfaltigen Stadien ihrer Kräfte bis in das Centrum ihres geheimen Lebens auf gleich ungezwungene Weise lustwandeln zu lassen.

Das Allleben der Natur hatte für ihn keine Nachtseite, so lange er selbst noch nicht aus der Tagseite des göttlichen Lebens getreten war. Denn, um jenes zu erkennen, bedurfte es so wenig eines höheren Selbstbewußtseins (wie solches wohl die tiefere Einsicht in das Geisterreich bedingte), als es andererseits nothwendig gewesen wäre, die geheime Werkstätte der Natur seinem unheiligen Blicke zu verschließen, um sie dadurch zugleich seinen vergeudenden und entweihenden Händen zu entziehen. Der Urmensch, seinem physischen Elemente nach der Erstgeborne der Mutter Natur, hatte das Erstgeburtsrecht auf die Geheimnisse seiner

irdischen Mutter jetzt noch so wenig, als auf die seines überirdischen Vaterlandes verwirkt. Ja, was die letzteren betrifft, so war er noch nicht einmal fähig und großjährig für ihren Besitz, da, um sie zu erfassen, zuvor ein tieferes Geheimniß seiner Brust erschlossen sein mußte, — und dieses war das seiner Freiheit, seines freien Willens. Mit der Lösung dieses Knotens erst konnten seine Seelenkräfte in eine neue Richtung eintreten.

Wovon ist nun aber dieses höhere oder tiefere Selbstbewußtsein, als Vorbedingung der vollen Besitzergreifung des ihm zugedachten Reiches, bedingt?

Als Einleitung zur Antwort auf diese wichtige Frage wird von G. hervorgehoben: Im Selbstbewußtsein, als Unterscheidung des eigenen vom fremden Sein, ist die quantitative von der qualitativen Unterscheidung wohl zu sondern. Die letztere ist in der ersteren nicht nothwendig eingeschlossen, wiewohl sie von jener bedingt ist. Auf daß sich aber ein creatürliches Leben nicht blos quantitativ, nicht blos als gesetzte Größe, d. h. in seiner Geschaffenheit, sondern überdies qualitativ oder in seiner Beschaffenheit zugleich erfasse; dazu ist von Seite Gottes, als der primitiv differenzirenden Macht, auch eine ganz besondere Erscheinung, als Einwirkung auf die Creatur, erforderlich. Und diese Besonderheit besteht darin: daß Gott als positiver Wille für den Willen der Creatur offenbar werde.

Denn da das qualitative Sein der Creatur einerseits nur durch ihre active Grundkraft, folglich im Geiste nur durch die Spontaneität, durch den Entschluß des Willens aufgeschlossen werden kann; anderseits aber keine Creatur sich durch

sich in die Erscheinung übersetzen kann; so kann auch nur der Wille Gottes in bestimmter (positiver) Offenbarung den creatürlichen Willen aus der inneren Bestimmungslosigkeit zur Bestimmtheit durch Selbstbestimmung sollicitiren.

Dieser positive Wille Gottes, seinem Gehalte nach ein Gesetz für den Willen der Creatur, wird seinem Inhalte nach prohibitiv, d. h. Unterlassung fordernd in die Erscheinung treten; denn nur auf diese Weise tritt das naturgemäße Verhältniß zwischen Gott und der Creatur, — das der Subordination des creatürlichen unter den absoluten Willen — zugleich mit in die Offenbarung. Denn so wie Gott absolutes Sein und die Creatur nur relatives Sein ist, so ist auch Gott absolutes Thun und die Creatur nur relatives Thun oder Lassen.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen fährt G. fort: Wie nun immer der Wille der Creatur als latente Kraft, für die Erscheinung als Kraftäußerung mittelst Entschlusses (der dem göttlichen Willen entsprechend, aber auch widersprechend sein kann), sich actualisiren möge; der nothwendige Erfolg ist immer die Selbstvollendung, d. h. daß dem Geiste sein Wesen in der Tiefe aufgeschlossen, daß sein verborgenes Wesen ihm selber offenbar wird; aber auch unter einem eben so verschiedenen Gefolge von Seligkeit und Unseligkeit, wie jene entscheidenden Willensacte selbst einander ausschließend (d. h. unter einander als entgegengesetzte verschieden) sind.

Hiemit ist die Antwort auf obige Frage: „wovon ist die höhere oder tiefere, d. h. die qualitative Selbsterkenntniß des Urmenschen bedingt?“ gefunden. Sie lautet: Bedingt ist dieselbe durch den

Kurz: jene für Herrn Clemens unerklärlichen Worte erklären sich Allen, denen es um Kenntnißnahme der Günther'schen Philosophie zu thuen ist, von selbst; denn sie sagen eben nur: je gründlicher und allseitiger diese Kenntnißnahme, desto glänzender die Rechtfertigung der Günther'schen Philosophie gegenüber den Beschuldigungen ihrer Gegner.

Und so muß denn der Verfasser auch hier und zwar für Herrn Clemens ganz insbesondere den Schluß seines Vorwortes zur I. Serie wiederholen: „Es bleibt nach wie vor dabei, daß man über die Werke eines Denkers am wenigsten dann aburtheilen dürfe, wenn man sie nicht einmal — gelesen, geschweige denn Sinn und Verständniß derselben sich eigen gemacht."

Bonn, am Feste der h. Apostelfürsten 1854.

Inhalt.

	Seite
Urzustand und Fall des Menschen	1
Erlösung, Menschwerdung und Ausgießung des h. Geistes . .	139
Die Person Christi, des Gottmenschen	239

VI. Brief.

Urzustand und Fall des Menschen.

Lieber Freund!

Wie oft gedenke ich in süßer Wehmuth jener nun schon lang entschwundenen Zeit, die ich in der Nähe unseres hochverehrten Meisters verlebte! — An schönen Frühlings- und Sommertagen, wenn wir mit ihm durch Wald und Flur wanderten, oder auf jener beliebten Parkhöhe ruhten, unter welcher eine überaus reiche und schöne Landschaft weithin sich ausbreitet, da erschlossen sich uns in traulichem Gespräche mehr als sonst die Tiefen seines Herzens und es war uns nicht selten gegönnt, einen lehrreichen Blick in die innere Werkstätte seines Geistes zu thun.

Auf solch einer Wanderung war es, daß er unter Anderem auch von einem kleinen Schriftchen erzählte, das vor vielen Jahren erschienen und nun längst vergessen sei, ohne je nach Gebühr gewürdigt worden zu sein; und doch habe es in seinen wenigen Blättern einen Gedanken geborgen, der wie ein Blitzstrahl jenes dunkle Gebiet erhellte, das er damals neu zu durchforschen sich zur Aufgabe gemacht. Den Kant'schen Kriticismus untersuchend, habe der

anonyme Verfasser dieses Schriftchens auch die Frage aufgeworfen, die er selber freilich unbeantwortet gelassen, die aber schon als Frage, wie nicht leicht eine andere, zu gründlicher Beachtung hätte auffordern sollen — die Frage: wenn es darum sich handle, die apriorischen Formen der Anschauung (Zeit und Raum) auf das Materiale anzuwenden, für welches diese Formen ursprünglich gegeben; dieses Materiale aber ein zweifaches sei: die inneren und die äußeren Erscheinungen; worin liege für den Denkgeist die Nöthigung, die Zeitform nur auf die inneren Erscheinungen (Zustände) und die Raumform nur auf die äußeren Erscheinungen (Gegenstände) anzuwenden? Gewiß weder in der apriorischen Form, noch in dem aposteriorischen Materiale, also auch nicht in beiden zugleich. Und demnach — gehörte nicht eine neue Anschauungsform dazu, um in der Anwendung jener Formen nicht fehl zu greifen? Da aber eine solche nirgend nachgewiesen worden, was rechtfertige die Kant'sche Ansicht von der Anwendung jener Formen in ihrer blos einseitigen Richtung? — Allerdings eine tiefsinnige Frage, und Günther war es vielleicht allein, der sie aufgegriffen, gewiß aber allein, der sie seitdem in befriedigender Weise gelöst.

Seltsam und doch wahr! Derselbe Mann, der so sorgsam jedes auch noch so kleine Schriftchen prüfte und mit seltenem Scharfblicke überall das Gute erfaßte, mußte es erleben, daß seine eigenen Schriften, die bereits viele Bände füllen, sammt und sonders von leidenschaftlichen Gegnern in einer Weise gelesen werden, die geradezu beispiellos genannt werden kann. Es ist ein Nichtsehenwollen mit offenen Augen! Diesem, so viel an mir ist, zu begegnen, werde ich in meinen Briefen — die nun einmal zur Veröffentlichung bestimmt

worden — fortfahren, einzelne und selbst größere Bruchstücke aus Günthers Werken mit den Behauptungen ihrer Gegner zusammenzustellen. Daß diese Bruchstücke Dir, lieber Freund! genugsam bekannt sind, konnte mich nicht abhalten, sie in meine Briefe an Dich aufzunehmen; da ich weiß, wie sehr Du sie mit erneuertem Interesse lesen wirst. Edelsteine (in der Literatur wie außer ihr) unterscheiden sich ja auch dadurch von gewöhnlichen Straßensteinen, daß jene in ihrem tausendfältigen Licht- und Farbenspiele, ja gerade deshalb, das Auge nie ermüden! —

Ich ergreife nun das eigentliche Thema dieses Schreibens. Günther macht im vierten Briefe der Vorsch. II. auf zwei Klippen aufmerksam, welche bei der speculativen Bestimmung des Urzustandes des Menschen mit gleicher Sorgfalt zu umschiffen seien. Er schreibt nämlich S. 70:

„In der Auffassung der speculativen Bestimmung des Urzustandes kann ein doppelter Fehler begangen werden, wovon jeder dem Theologen eigens zu schaffen macht. Derselbe kann nämlich bald zu hoch, bald zu tief angeschlagen werden. Im ersten Falle ist ein Uebergang und Heraustritt (aus dem Urzustande) eben so speculativ unerklärlich, wie im zweiten Falle der Uebergang, wenn nicht ganz, doch in so weit inculpabel dasteht, daß ein besonderes Eingreifen Gottes zur Herstellung der alten Ordnung objectiv überflüssig, und dadurch zugleich subjectiv unerklärlich wird."

Diese Bemerkung findet Clemens „ganz vortrefflich", bezweifelt aber, „ob die Schilderung, welche Günther von seinem speculativen Standpunkte aus von jenem Zustande entwirft, die beiden von ihm angegebenen Klippen vermeide" (S. 102). Er meint nämlich, wie wir

weiter unten hören, G. schlage den Urzustand nicht hoch, weil nicht übernatürlich genug, und eben deshalb zu niedrig an; ja er bestimme ihn in solcher Weise, daß einerseits die gegen Pelagius und Bajus geschleuderten Anatheme der Kirche auch ihn träfen, während andererseits des „theologisch Anstößigen" sich „gar Manches" einstelle.

Auf dieses „theologisch Anstößige", welches in G.'s Schilderung des Urzustandes vorkomme, macht Cl. zuerst aufmerksam.

Es spricht nämlich G. in der Vorsch. II. S. 72 ff. sich folgendermaßen über Adams Urzustand aus:

Als creatürliche Substanz, d. h. als das, was er unmittelbar in Folge der Setzung Gottes war, konnte der Geist des Urmenschen schlechterdings nicht durch sich allein in die Erscheinung oder Kraftäußerung sich übersetzen. Auch mit Hülfe der Einwirkungen der Natur konnte er es nicht. . . . Der Kraft und Macht Gottes fällt der den Geist des ersten Menschen differenzirende Einfluß anheim.

Mit dem Eintritte dieser Einwirkung Gottes auf den für selbe empfänglich (receptiv) erschaffenen Geist tritt auch die naturgemäße Rückwirkung des letzteren ein. Das Product derselben ist einerseits sowohl die Erkenntniß (d. h. ein geistiges Kennen) Gottes, als ein Bekennen Desselben im unwillkürlichen Angezogensein von Gott und Hingezogenwerden an Ihn, als auch endlich ein Wohl- und Seligsein in dieser naturgemäßen und ungestörten Thätigkeit seiner seelischen und geistigen Kräfte; aber auch andererseits ein Erkennen seiner selbst, als des mitwirkenden Grundes bei jenen Einwirkungen; — kurz: das Selbst- und das Gottes-

bewußtsein waren der unwillkürliche Erfolg der ursprünglichen Einwirkung Gottes und Rückwirkung des Geistes.

Aus dieser ursprünglichen und wesentlichen Form des Geisteslebens ist ersichtlich, daß die Grundkräfte des Ich zwar alle, aber doch nur in theoretischer Richtung thätig waren, d. h. sich um ein Erkennen (sammt dem darin zugleich eintretenden Unterscheiden des eigenen vom fremden Sein nach Oben und Unten hin) kreisend bewegten.

Von den beiden Erkenntnißsphären fremden Seins scheint jene untere, das Naturleben, in tieferer (d. h. in allseitiger) Berührung mit dem ersten Menschen gestanden zu sein, als das bei seinen Nachkommen der Fall ist. Wenigstens hindert uns nichts, den Geistesblick des Urmenschen nicht blos auf den äußeren Erscheinungskreis der Natur zu beschränken, sondern ihn vielmehr durch jenen auf den mannigfaltigen Stadien ihrer Kräfte bis in das Centrum ihres geheimen Lebens auf gleich ungezwungene Weise lustwandeln zu lassen.

Das Alleben der Natur hatte für ihn keine Nachtseite, so lange er selbst noch nicht aus der Tagseite des göttlichen Lebens getreten war. Denn, um jenes zu erkennen, bedurfte es so wenig eines höheren Selbstbewußtseins (wie solches wohl die tiefere Einsicht in das Geisterreich bedingte), als es andererseits nothwendig gewesen wäre, die geheime Werkstätte der Natur seinem unheiligen Blicke zu verschließen, um sie dadurch zugleich seinen vergeudenden und entweihenden Händen zu entziehen. Der Urmensch, seinem physischen Elemente nach der Erstgeborne der Mutter Natur, hatte das Erstgeburtsrecht auf die Geheimnisse seiner

irdischen Mutter jetzt noch so wenig, als auf die seines überirdischen Vaterlandes verwirkt. Ja, was die letzteren betrifft, so war er noch nicht einmal fähig und großjährig für ihren Besitz, da, um sie zu erfassen, zuvor ein tieferes Geheimniß seiner Brust erschlossen sein mußte, — und dieses war das seiner Freiheit, seines freien Willens. Mit der Lösung dieses Knotens erst konnten seine Seelenkräfte in eine neue Richtung eintreten.

Wovon ist nun aber dieses höhere oder tiefere Selbstbewußtsein, als Vorbedingung der vollen Besitzergreifung des ihm zugedachten Reiches, bedingt?

Als Einleitung zur Antwort auf diese wichtige Frage wird von G. hervorgehoben: Im Selbstbewußtsein, als Unterscheidung des eigenen vom fremden Sein, ist die quantitative von der qualitativen Unterscheidung wohl zu sondern. Die letztere ist in der ersteren nicht nothwendig eingeschlossen, wiewohl sie von jener bedingt ist. Auf daß sich aber ein creatürliches Leben nicht blos quantitativ, nicht blos als gesetzte Größe, d. h. in seiner Geschaffenheit, sondern überdies qualitativ oder in seiner Beschaffenheit zugleich erfasse; dazu ist von Seite Gottes, als der primitiv differenzirenden Macht, auch eine ganz besondere Erscheinung, als Einwirkung auf die Creatur, erforderlich. Und diese Besonderheit besteht darin: daß Gott als positiver Wille für den Willen der Creatur offenbar werde.

Denn da das qualitative Sein der Creatur einerseits nur durch ihre active Grundkraft, folglich im Geiste nur durch die Spontaneität, durch den Entschluß des Willens aufgeschlossen werden kann; anderseits aber keine Creatur sich durch

sich in die Erscheinung übersetzen kann; so kann auch nur der Wille Gottes in bestimmter (positiver) Offenbarung den creatürlichen Willen aus der inneren Bestimmungslosigkeit zur Bestimmtheit durch Selbstbestimmung sollicitiren.

Dieser positive Wille Gottes, seinem Gehalte nach ein Gesetz für den Willen der Creatur, wird seinem Inhalte nach prohibitiv, d. h. Unterlassung fordernd in die Erscheinung treten; denn nur auf diese Weise tritt das naturgemäße Verhältniß zwischen Gott und der Creatur, — das der Subordination des creatürlichen unter den absoluten Willen — zugleich mit in die Offenbarung. Denn so wie Gott absolutes Sein und die Creatur nur relatives Sein ist, so ist auch Gott absolutes Thun und die Creatur nur relatives Thun oder Lassen.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen fährt G. fort: Wie nun immer der Wille der Creatur als latente Kraft, für die Erscheinung als Kraftäußerung mittelst Entschlusses (der dem göttlichen Willen entsprechend, aber auch widersprechend sein kann), sich actualisiren möge; der nothwendige Erfolg ist immer die Selbstvollendung, d. h. daß dem Geiste sein Wesen in der Tiefe aufgeschlossen, daß sein verborgenes Wesen ihm selber offenbar wird; aber auch unter einem eben so verschiedenen Gefolge von Seligkeit und Unseligkeit, wie jene entscheidenden Willensacte selbst einander ausschließend (d. h. unter einander als entgegengesetzte verschieden) sind.

Hiemit ist die Antwort auf obige Frage: „wovon ist die höhere oder tiefere, d. h. die qualitative Selbsterkenntniß des Urmenschen bedingt?“ gefunden. Sie lautet: Bedingt ist dieselbe durch den

freien Entschluß seines Willens, der zu dieser Selbstentscheidung sollicitirt werden mußte durch den in einem positiven Verbote sich aussprechenden Willen Gottes.

Dagegen wird mir freilich (fährt G. als Oheim im Briefe an seinen Neffen fort) Dein Verstand, als Spion Deines Gemüthes einwenden: Ist die Vollendung des Geisteslebens im Menschen auf diese Weise nicht zu theuer erkauft, da jene Vollendung doch nur wieder eine theoretische Vollkommenheit ist? Die Antwort aber lautet: Jene Vollendung konnte nicht blos von intelligentem Interesse sein, indem zur bisher blos theoretischen Richtung des Geistes sich auch die ethische gesellte. Um dieses zu zeigen, wirft er die Frage auf: Was bewog Gott, den in seiner Dreieinigkeit Allgenügenden, in der Creation aus sich herauszutreten? Und er antwortet: Liebe — das Leben für Andere, d. h. reiner Wille, sein seliges Leben Andern mitzutheilen, wie Gott als Dreieiniger schon das Leben in Andern ist.

Wie kann aber Gottes Seligkeit, als Blüthe seines absoluten Bewußtseins, Antheil der Creatur werden, die ja nur dadurch Creatur ist, daß sie, als wesentlich verschieden von Gott, nichts von Gottes Wesenheit ist? — Was die Creatur nicht ist (d. h. Theil und Ausfluß Gottes), das kann sie doch sein durch Mittheilung und Einfluß Seines Wesens in die Creatur. Der Grad dieser Mittheilung aber ist immer bedingt von der Form des creatürlichen Seins. Denn eben diese Form allein ist es, welche die Creatur mit Gott theilt, insoferne sie dieselbe mit Gott theilen kann, da sie der Wesenheit Gottes nicht theilhaftig ist. Und diese Form ist das Bewußtsein, das in der Natur blos nach Außen geworfen und ein Wissen um ihre Erscheinung ist, im Geiste aber nach

Innen zurückgeht und ein Wissen um das Sein, um das eigene und fremde, ist.

Und diese Lebensform ist bedingt von einem freien Wesen; und durch jene Form, wie durch dieses Wesen ist der Geist — der Gottheit vollkommenes Ebenbild.

In der Macht aber seines freien Willens steht es: ob er dem Strome göttlichen Lebens und göttlicher Seligkeit sein Wesen öffnen oder es ihm verschließen will. Dadurch lebt er nicht blos ein Leben aus sich, wie jede creatürliche Substanz, sondern er lebt sein jedesmaliges Leben überdies durch sich; er ist zwar nicht Schöpfer, nicht Mitschöpfer seines Seins, aber Mitschöpfer seines Daseins in Seligkeit oder Unseligkeit. Er kann zu Gott sagen: Der Du mich gemacht hast, ohne mich, kannst mich nicht selig machen ohne mich. . . . So hat Gott mit der Setzung der freien Substanz Seine Allmacht gleichsam veräußert, — und zwar aus Liebe, um die Creatur zu sich hinaufzuheben, so weit es ohne Widerspruch möglich ist.

Die Creatur trägt also in ihrer Freiheit das Muttermal der göttlichen Liebe. Denn so wie der Geist einerseits über sich hinaus Gott ergreift, um seines Daseins objectiv gewiß (sicher) zu werden; so greift er auch anderseits nach Gott, um seines Daseins selig zu werden, und zwar in der Anschauung seines Gottes von Angesicht zu Angesicht, die seiner Seligkeit in Liebe unerläßliche Bedingung ist. Aber jenes Muttermal kann zum Brandmal werden — nicht durch Gott, sondern durch den Geist.

Auf diese Weise gewinnt die freie Substanz, das edlere Glied des Gegensatzes im relativen Sein, nicht blos eine theoretische Bedeutung, als Unterscheidungsmoment in der Offenbarung Gottes

nach Außen, sondern auch eine praktisch-ethische Bedeutung in der Metaphysik als Wissenschaft des Universums.

So viel (schließt Günther) mag genügen, um den Urzustand des ersten Menschen faßlich zu machen, insofern der Austritt aus demselben und der Eintritt in den gegenwärtigen, unter dem er und seine Nachkommenschaft seufzte und seufzt, begriffen werden soll. Jener Urzustand war bei all seiner Vollkommenheit ein unvollendeter; — vollkommen als Setzung und Wirkung Gottes; unvollendet vor und ohne Mitwirkung des Menschen; deshalb aber auch vollendbar durch den Entschluß seines Willens, durch welchen nicht blos sein Wesen sich ihm erschließen, sondern auch der Himmel, — Wesen und Seligkeit Gottes für ihn aufgeschlossen werden sollte; und wovon jener Zustand erhöheter Persönlichkeit in jedem Falle seiner Freithätigkeit, dieser Zustand aber nur in dem Falle eintrat, wenn der Act seines Willens dem Willen Gottes entsprach, nicht widersprach; wenn sein Wille Gott wählte, nicht sein Ich.

Aus dieser hier im Zusammenhange dargelegten speculativen Scizzirung des Urzustandes hat Dr. Cl. nur einige Bruchstücke herausgerissen und dem Leser mitgetheilt. Außerdem citirt er, um sein „theologisch Anstößiges" und überdies auch noch einige Günther'n als Philosophen compromittirende „Widersprüche" herauszubekommen, eine Stelle aus demselben Briefe der Vorschule. Sie lautet: „Unter die Perlen am Halsbande der Urgeschichte (wie Moses dasselbe der Menschheit aufbewahrt) gehört auch die Sprache der Schlange, sowie die Verführung des Menschen, die eben keinen Beweis für die hohe Vollkommenheit desselben liefert, da er sich so

kindisch wie jämmerlich hintergehen ließ. Beides aber ist leicht zu begreifen aus dem unvollkommenen, weil unvollendeten Selbstbewußtsein, das bei seiner blos quantitativen Unterscheidung des eigenen vom fremden Sein die Qualität der letzteren noch nicht einschloß, weil sich das eigene Sein durch einen Willensentschluß noch nicht als ein freies aufgeschlossen hatte. Gott und Natur standen daher wohl für das Ich als ein Anderes, und zwar Gott über, die Natur unter ihm; allein jenes Ueber setzt Gott noch nicht außer die Welt, und dieses Unter die Natur noch nicht außer den Geist, dem Wesen nach; so daß der Mensch in dieser Stellung die Natur als ihm wesentlich gleichgesetzt, sich aber als Gott gleichzusetzen wähnen konnte. Bei alle dem aber mußte er Gott als seinen Urheber und dessen Willen im Verbote als das Gesetz erkennen, dem er sich in seiner Abhängigkeit (ohne diese als eine Bedingtheit durch Creation zu erkennen) unterwerfen konnte und sollte, aber auch nicht mußte, wenn er nicht wollte." S. 87 f.

Es steht nun jedem Theologen frei, die Frage aufzuwerfen: ob Günther in dieser Schilderung des Urzustandes jeden der beiden Fehler, vor denen er selber warnt, mit gleichem Glücke vermieden habe? — und diese Frage je nach dem Maße seiner dogmatischen Kenntnisse und seines Einblicks in das Menschenwesen und dessen naturgemäße Entwickelung so oder anders zu beantworten. Aber— gegen jene Schilderung mit einem Dutzend Fragen vorrücken, und von dem Staunen über „Naivetät" zum Vorwurfe der handgreiflichsten „Widersprüche" und „beinahe" zur Anklage auf „Lästerung" fortschreiten, wie solches von Clemens S. 105 u. f. geschah, das war nur unter der Voraussetzung möglich: daß letzterer die Mühe

scheute, Günthers Lehre gründlich kennen zu lernen. Und das ist die Klage, die ich immer wieder gegen ihn erheben muß, das ist's, weshalb mir stets von neuem die unerquickliche Arbeit obliegt, unentschuldbare Mißverständnisse aufzuklären und unverzeihliche Entstellungen abzuwehren.

Cl. fragt seinen theologischen Freund: „Was sagen Sie zu dieser Schilderung, namentlich zu der zuletzt angeführten Stelle?"

„Sollte man darnach nicht glauben, der Mensch habe ursprünglich, vor seinem entscheidenden Willensacte, in einem naiven Pantheismus und einer demselben entsprechenden Gottesverehrung gelebt, da er sich zwar in seiner Abhängigkeit von Gott, als seinem Urheber, aber diese nicht als Bedingtheit durch Creation, noch Gott als außer der Welt erkannte? Wie verträgt sich dies aber mit der ursprünglichen Heiligkeit, die von der H. Schrift und der Kirchenlehre dem Urmenschen beigelegt wird? und wie reimt es sich mit dem Zugeständnisse, daß der erste Mensch eine Erkenntniß von Gott, d. h. ein geistiges Kennen Gottes, und ein Bekennen desselben so wie ein Erkennen seiner selbst vermittelst göttlicher Einwirkung, d. h. also ein Wissen von Gott und von sich durch Gott, den Schöpfer selbst, besessen habe? Hätte hiernach nicht Gott selbst den Menschen ursprünglich in Irrthum geführt? oder konnte Gott sich selbst dem Menschen überhaupt offenbaren, ohne sich ihm als seinen Schöpfer zu offenbaren? Sind das nicht beinahe Lästerungen, oder doch jedenfalls vollkommene Widersprüche?" S. 105.

Da Hr. Cl. so sehr das Fragen liebt — und er scheint darin in der That eine größere Gewandtheit als im Verstehen gegebener

Antworten zu besitzen —; so wird er wol auch mir erlauben, einige Fragen an ihn zu richten.

An welchen Stellen zeichnet Günther den Erkenntniß- und Bekenntnißzustand Adams vor der Freiheitsprobe in einer solchen Weise, daß daraus gefolgert werden könnte: Adam „habe in einem naiven Pantheismus und in einer demselben entsprechenden Gottesverehrung gelebt"? Hatte denn Cl., als er diese Anklage niederschrieb, die von ihm selber citirten Worte aus der Vorsch. S. 74 schon wieder vergessen: daß Adam sich quantitativ von Gott unterschieden, und daß diese quantitative Unterscheidung in der Erkenntniß seiner als einer geschaffenen (creatürlichen) Größe bestanden habe? Und führt er nicht überdies auf derselben Seite, auf welcher er obige Frage aufwirft, eine Stelle aus Lydia (Jahrg. 1852. S. 92) an, wo es heißt: „Der Gedanke von einem über- und außerweltlichen Wesen sei ursprüngliches Eigenthum des Menschen von dem Zeitmomente an, als Gott seinen Geist ins Bewußtsein gerufen"? Aber freilich — Dr. Cl. erblickt hierin nichts als „Widersprüche", die „sich daher auch in G.'s Auseinandersetzung selber rächen"; denn (fährt er fort) während an diesen Stellen „die quantitative Unterscheidung gerade in die Erfassung der Geschaffenheit (Creatürlichkeit) gesetzt" werde, werde an einer anderen Stelle (Vorsch. II. S. 87 f.) „von der quantitativen Unterscheidung des eigenen vom fremden Sein im Selbstbewußtsein des ersten Menschen die Erkenntniß der Bedingtheit durch Creation, d. h. der Geschaffenheit (Creatürlichkeit) ausgeschlossen."

Ich aber muß wieder die Frage aufwerfen: Sollte man von

einem Docenten der Philosophie nicht so viele Um- und Vorsicht, welche ja die Mutter der Sophia ist, verlangen dürfen, daß er vorerst genau zusehe, ehe er einem Meister im Philosophiren „vollkommene Widersprüche" an deu Hals wirft?

Günther spricht in der zuletzt citirten Stelle von „dem unvollkommenen, weil unvollendeten Selbstbewußtsein" (Adams vor der ethischen Willensentscheidung), weil dasselbe „bei seiner blos quantitativen Unterscheidung des eigenen vom fremden Sein die Qualität beider (d. h. des eigenen und des fremden Seins) noch nicht eingeschlossen" habe. Und warum noch nicht? „Weil sich das eigene Sein noch nicht durch einen Willensschluß als ein freies aufgeschlossen hatte." Und er fährt fort: „Gott und die Natur standen daher wohl für das Ich als ein Anderes neben ihm da, und zwar Gott über, die Natur unter ihm; allein jenes Ueber setzt Gott noch nicht außer die Welt, und dieses Unter die Natur noch nicht außer den Geist — **dem Wesen nach;** so daß der Mensch in dieser Stellung die Natur als ihm wesentlich gleichgesetzt, sich aber als Gott gleichzusetzen **wähnen** konnte. Bei alle dem aber mußte er Gott als seinen Urheber, und Dessen Willen im Verbote als das Gesetz erkennen, dem er sich in seiner Abhängigkeit (ohne diese als eine Bedingtheit durch Creation zu erkennen) unterwerfen sollte und konnte, aber auch nicht mußte, wenn er nicht wollte."

Und was sagt G. an den anderen Stellen, die nach Cl. mit dem hier Gesagten in Widerspruch stehen sollen?

Er sagt: Der erste Mensch kommt in Folge seiner naturgemäßen Rückwirkung auf Gottes Einwirkung zur Selbst- und zur

Gotteserkenntniß (S. 72). Aber diese Gotteserkenntniß ist noch keine vollendete; vollendet kann sie nur werden durch eine Vollendung der Selbsterkenntniß. Es ist nämlich die qualitative Selbsterkenntniß nicht schon mit der quantitativen gegeben, und deshalb fällt auch die qualitative Unterscheidung des eigenen vom fremden Sein nicht schon mit der quantitativen Unterscheidung zusammen. Es besteht aber die quantitative Selbsterkenntniß darin, daß sich der Geist „als gesetzte Größe, d. h. in seiner Geschaffenheit", die qualitative darin, daß er sich „überdies in seiner Beschaffenheit erfasse"; und eben so besteht die von dieser Erkenntniß abhängige quantitative Unterscheidung des eigenen vom fremden Sein darin: daß der Geist sich als Quantum (als gesetzte Größe, als bedingtes Sein) von andern Quantis (von dem unbedingten Sein Gottes und von dem bedingten Sein der Natur) unterscheide; die qualitative Unterscheidung aber darin: daß er sich in seiner Beschaffenheit (d. h. als wahlfreies Wesen) von den anderen Wesen in ihrer Beschaffenheit (von der Natur als unter dem Gesetze der Nothwendigkeit stehendem Dasein, und von Gott als über- und außergeistigem und über- und außernatürlichem, oder als außerweltlichem Wesen) unterscheide.

Diese letztere (qualitative) Erkenntniß und Unterscheidung ist dadurch bedingt, daß der Geist in seiner Qualität zur Erscheinung komme, daß er also den wahlfreien Act vorzunehmen Willens werde; denn nur aus der Qualität der Erscheinung kann er auf die Qualität des Seins schließen. Zwar weiß er schon vor jenem freien Willensentschlusse um sein Sein, weil dieses ja in den Grundkräften der Receptivität und Spontaneität zur Erscheinung

gekommen ist; aber diese Spontaneität kommt darin noch nicht als eine wahlfreie zur Erscheinung, und daher kann er auch noch nicht um sein Sein als solches, d. h. als wahlfreies oder in dieser (seiner) Qualität wissen, und daher auch nicht die qualitative Unterscheidung seiner von Anderem machen (S. 74 f.).

Aber — wie kann denn nun jenes quantitative Wissen und Unterscheiden einerseits ein Wissen um sich als gesetzte, d. h. geschaffene (creatürliche) Größe (Vorsch. S. 74), und ein Glaube an ein über- und außerweltliches Wesen (Lyd. S. 92) genannt, und anderseits gesagt werden: daß in der blos quantitativen Unterscheidung Gott und die Natur für das Ich wohl als ein Anderes neben ihm, und zwar Gott über, die Natur unter ihm ständen; daß aber jenes „Neben" Gott noch nicht außer die Welt, und dieses Unter die Natur noch nicht außer den Geist, dem Wesen nach, setzten; und weiter: daß der Mensch Gott zwar als seinen Urheber und sich von Ihm abhängig erkannte, ohne aber diese Abhängigkeit zugleich als eine Bedingtheit durch Creation zu erkennen? (Vorsch. S. 87 f.) Sind denn das nicht „jedenfalls vollkommene Widersprüche"?? Ist hier nicht mit deutlichen Worten gesagt, einerseits: der Geist erkennt sich in seiner Geschaffenheit (Creatürlichkeit), und Gott in seiner Ueber- und Außerweltlichkeit; und anderseits: er erkennt seine Gesetztheit nicht als Bedingtheit durch Creation, und versetzt daher auch Gott wohl über, aber noch nicht außer die Welt??

Allerdings! — wenn man nämlich mit Herrn Cl. übersieht, was mit dürren Worten dasteht — nämlich (S. 88): „Jenes Ueber setzt Gott noch nicht außer die Welt, und dieses Unter die Natur

noch nicht außer den Geist, dem Wesen nach". Und wie er diese Worte „dem Wesen nach" nicht beachtet hat, so auch nicht die Worte S. 74: „Der creatürliche Geist als freies Princip muß zwar, einmal ins Leben getreten, jeder seiner Lebensäußerungen das Siegel seiner angestammten Freiheit aufdrücken, sonst wären sie nicht Erscheinungen von ihm; aber ein Anderes ist: erscheinen, und ein Anderes: dasselbe verstehen; und da das unwillkürliche (naturgemäße, instinctartige) Wissen um das Sein selbst unter die Erscheinung fällt, so ist es gleichfalls ein Anderes: blos wissen um sein Sein, und ein Anderes: das Sein als solches, d. h. in seiner Qualität wissen."

Und damit sich Hr. Cl. in Zukunft zweimal bedenke, ehe er Günther'n abermal einen Widerspruch vorrückt, so möge er Folgendes beispielsweise als weitere Anleitung zum Studium Günther'scher Aussprüche hinnehmen.

Günther sagt: Da der creatürliche Geist ein freies Princip ist, so kann es nicht geschehen, daß Lebensäußerungen desselben sich einstellen, denen der Stempel der Unfreiheit aufgedrückt wäre; es müssen daher die primitiven Erscheinungen desselben, d. i. diejenigen, aus welchen er zunächst sich als Sein zurücknimmt (oder mittelst deren er seiner selbst bewußt wird), schon den Charakter der Freithätigkeit haben, d. h. seine Rückwirkung gegen die Einwirkung Gottes muß eine spontane sein. (Daher stellt sich, beiläufig gesagt, schon vor der ethischen oder Wahlfreiheit die theoretische oder Denkfreiheit ein, über welche ich in einem anderen Briefe mit Hrn. Cl. ein Wort zu wechseln haben werde.) Es könnte daher Jemand zu dem voreiligen Schlusse sich verleiten lassen, als ob der Geist schon

aus seinen primitiven Lebensäußerungen (also vor der Freiheitsprobe) sich aus seinen Erscheinungsmomenten als freies Sein zurücknehmen, und somit zum qualitativen Wissen und Unterscheiden vordringen könne. Diese Voreiligkeit sucht Günther hintanzuhalten, indem er bemerkt: Allerdings ist auch diesen primitiven Lebensäußerungen das Siegel der Freiheit aufgedrückt; aber ein Anderes ist: die angestammte Freiheit des Geistes kommt in ihnen zur Erscheinung; und ein Anderes: sie werden als freie verstanden. Dieses Verständniß ist noch nicht möglich. Warum? Da die Rückwirkung (unbeschadet und ungeachtet ihrer innerlichen Spontaneität, die ja primitiv nicht mit Absicht wirken kann) sich unwillkürlich einstellt, so kann sie nicht als eine willkürliche gewußt werden. Ja, dieses unwillkürlich sich einstellende Wissen um das Sein ist selber ein Erscheinungsmoment des Geistes; und daher ist es auch mit dem Wissen um das Sein als solches, d. h. in seiner Qualität (Freiheit) nicht identisch. Damit dieses letztere Wissen sich einstelle, ist vielmehr erforderlich, daß das geistige Sein durch den ihm entgegentretenden (in einem äußern Verbote sich niederlegenden) Willen Gottes veranlaßt werde, seine Willensfreiheit, als Qualität oder Prädicat der Substanz selber *), somit durch den entscheidenden

---

*) Vgl. Lydia 1851. S. 295 f. Thomas a scrupulis S. 95 d. Anm. Vorsch. II. S. 99. An der letzteren Stelle heißt es: „Augustinus hat die Freiheit als Prädicat des Willens als einer Erscheinung nicht unterschieden von der Freiheit als Prädicat der Substanz, die dem Willen, als Accidenz, zu Grunde liegen und vorangehen muß, um sodann hinterher durch eben jene Erscheinung erkannt zu werden. Als jenes Prädicat ist die Freiheit eigentlich Freithätigkeit zu nennen; als das zweite Prädicat aber ist sie die Qualität der Sub-

Willkür- oder Wahlact, herauszustellen. Von diesem Augenblicke an erst kann er um die Qualität seiner Substanz, um ihre Freiheit wissen.

Es ist daher nichts weniger als inconsequent, wenn G. S. 88 der Vorsch. fortfährt: das Außersichsetzen Gottes von Seite des Geistes (vor dem Erschlusse desselben in wahlfreiem Entschlusse) sei noch kein Außersichsetzen dem Wesen nach. Wohl wird nämlich der Erscheinung und auch dem Sein als Quantum (Größe) nach Gott außer den Geist (und außer die Natur) gesetzt, somit als außerweltlich erkannt, weil der Geist nicht umhinkann, seine eigene Offenbarung (Erscheinung) von der Offenbarung (Erscheinung) Gottes an ihn zu unterscheiden; und weil er Gott so gewiß als unbedingtes Sein ansetzen muß, als er sich nur als bedingtes Sein ansetzen konnte; und ebenso wird die Natur ihrer Erscheinung und auch ihrem Sein, als bloßer Größe nach, außer die Erscheinungssphäre des Geistes gesetzt; aber — dem Wesen nach kann das Außersichsetzen Gottes und der Natur noch nicht stattfinden,

---

stanz selber. — Unter den Erscheinungen aber, welche eine Substanz als freie charakterisiren, hat Augustin überdies eine wichtige Unterscheidung unterlassen: einige nämlich treten dialectisch und insofern nothwendig im Leben des Geistes ein, andere dagegen nur zufällig. Diese letzteren sind allein die sich gegenseitig ausschließenden Acte der Selbstbestimmung im Falle der Wahl. In beiden tritt das geistige Princip aus seiner ursprünglichen Unbestimmtheit in die Bestimmtheit durch Freithätigkeit ein. Das Princip aber wird im Falle der vollstreckten Wahl Selbstbestimmtheit (Willkür) genannt, weil in dieser das Princip sich vorzugsweise als freie Causalität offenbart, sowohl für sich als für Andere."

weil der Geist die andern Wesenheiten noch so wenig in ihrer Qualität erkennen kann, als er die Qualität des eigenen Wesens schon in der Tiefe erkannt hat. Es ist daher auch die Möglichkeit des Wahns im Falle der Versuchung nicht ausgeschlossen, daß in der Tiefe der Wesenheit (Qualität) doch Alles identisch zu setzen sei.

So konnte denn G. einerseits sagen: von dem Zeitmomente an, als Gott den Geist ins Selbstbewußtsein versetzt, weiß dieser um seine Gesetztheit d. h. Geschaffenheit (Creatürlichkeit); und anderseits wieder: das Wissen um seine Abhängigkeit im Sein (um seine Bedingtheit) ist noch kein Wissen um seine Bedingtheit durch Creation. Es ist nämlich gar nicht zu verkennen, daß das Wort Creation hier sensu strictissimo, dort das Wort Creatürlichkeit sensu latiori genommen sei. In diesem letzteren Sinne heißt Creatürlichkeit nichts Anderes, als Gesetztheit des Geistes durch Gott, ohne daß zugleich die Weise der Gesetztheit (nämlich aus Nichts) miterkannt wäre. In jenem Sinne aber heißt Creation: Setzung aus Nichts (nicht aus dem Wesen Gottes, sondern durch den persönlichen Willen ohne aus dem Wesen Gottes). Daher heißt es auch wörtlich in der Vorschule: „der Geist erfaßt sich als gesetzte Größe, d. h. in seiner Geschaffenheit", was ganz identisch ist mit dem umgekehrten Satze: der Geist erfaßt sich als geschaffene Größe, d. h. in seiner Gesetztheit. Hinzugefügt sind eben darum die Worte: „soll er aber überdies in seiner Beschaffenheit (Qualität) sich erfassen, so ist eine ganz besondere Erscheinung Gottes als Einwirkung auf ihn erforderlich." Nun kann ja aber der Geist nur dann, wenn er sich in der Beschaffenheit seines Wesens erkennt, auch erkennen,

daß Gott so beschaffen sei, daß Er Seinem Wesen nach nicht blos über, sondern außer das Wesen des Geistes falle. Und es war daher wieder nichts weniger als inconsequent zu sagen: jene primitive Erkenntniß seiner Bedingtheit oder Gesetztheit sei noch keine Erkenntniß seiner Bedingtheit durch Creation" (sensu strictissimo). Denn daß Gott mich nicht aus seinem Wesen herausgesetzt habe, daß ich also durch einen eigentlichen Creationsact gesetzt sei, kann ich nur dadurch erkennen, daß ich das Wesen Gottes seiner Qualität wegen in jeder Beziehung von meinem Wesen negiren muß.

Kurz — „Adam habe ursprünglich in einem naiven Pantheismus gelebt" setzt in Adam nicht weniger voraus, als den (wenn auch noch so naiven) Gedanken seiner Beschaffenheit als einer Gottgleichheit; und gerade diese Voraussetzung ist es, die Günther entschieden in Abrede stellt.

Auf wen fällt nun der Widerspruch? Wo ist die Gedankenlosigkeit, wo gründliches Denken? wo das oberflächlichste und zu übermüthigem Ab- und Verurtheilen schnell fertige Räsonnement, und wo die gewissenhafte und ernste Forschung?

Doch — ich habe noch nicht die weitere Aeußerung G...'s gerechtfertigt: „daß der Mensch in dieser Stellung (in welcher er Gott wohl seiner Offenbarung nach außer, und dem Wesen nach über, aber nicht auch schon dem Wesen nach außer den Geist setzte; und ähnlich in Beziehung auf die Natur) die Natur als ihm wesentlich gleichgesetzt, sich aber als Gott wesentlich gleichzusetzen wähnen konnte!" Diese Aeußerung hat Hr. Cl. im Auge, wenn er sagt: „Hätte hiernach nicht Gott selbst den Menschen ursprünglich in Irrthum geführt? Oder konnte Gott sich selbst dem Menschen überhaupt offenbaren, ohne

Sich ihm als seinen Schöpfer zu offenbaren? Sind das nicht beinahe *Lästerungen?*"

Wer fragt so? Gewiß nicht der unbefangene und achtsame Leser der Günther'schen Schriften! Steht denn da: daß der Mensch die Natur als ihm gleichgesetzt, sich aber als Gott gleichzusetzen *denken mußte?* oder steht nicht vielmehr da: daß er solches „*wähnen konnte*"? Und steht da: daß er dieses *konnte*, so lange er in der naturgemäßen ungestörten Thätigkeit seiner seelischen und geistigen Kräfte, so lange er also in seinem *paradiesischen* Urzustande verblieb? Lehrt Günther nicht: daß der Mensch aus diesem Urzustande so lange nicht heraustreten, also auch so lange nicht wähnen konnte, er selbst sei Gott gleichzusetzen, die Natur aber (von Gott) ihm gleichgesetzt; so lange er nicht in freiem (frevelhaftem) Entschlusse sich gegen Gottes Gebot entschied, daß also die *Möglichkeit* jenes Wahnes erst in der Freiheitsprobe zur *Wirklichkeit* werden konnte?

Und *hat Adam* nicht *wirklich* jenem „Wahne" sich damals ergeben, als er in schuldvoller That den ernstlichen Versuch machte, *sich Gott gleichzusetzen?* Und *hatte* Satan nicht ein Gleiches gethan, als der Anführer der treuen Engelschaaren den Ruf durch die Himmel erschallen ließ: מִיכָאֵל, „Wer ist wie Gott," wer darf sich Gott gleichsetzen? Was aber der creatürliche Geist Satans *gethan hat*, war das für Adams Geist unmöglich? *Konnte* nicht auch dieser *wähnen*, er sei Gott gleichzusetzen, also auch die Natur ihm (dem Geiste, von Gott) dem Wesen nach gleichgesetzt? Kann also in der Annahme der Möglichkeit eines solchen Wahnes beinahe eine *Gotteslästerung* liegen? Ist diese Möglichkeit nicht

vielmehr eine für die Erklärung der Möglichkeit der Sünde nothwendig zu machende psychologische Voraussetzung? *)

Eben darum stellt auch Hr. Cl. seinen eigenen psychologischen Kenntnissen eben nicht das beste Zeugniß aus, wenn er behauptet: „Gott habe überhaupt sich selbst dem Menschen nicht offenbaren können, ohne sich ihm als seinen Schöpfer zu offenbaren." Ich will ganz davon absehen, daß hier „Gott offenbart sich selbst" und „Gott offenbart sich als Schöpfer" identisch gesetzt, also das Gottsein mit dem Schöpfersein verwechselt ist; und daß diese Verwechselung daher rührt, daß Clemens die eigentliche, d. h. christliche Schöpfungsidee nicht kennt. Ich frage nur: kann Gott das (vernünftig) Unmögliche möglich und wirklich machen? Kann er die Gesetze umgehen, die er selber im Geiste verwirklicht hat, damit dieser sich nach denselben entwickle? Ist die Behauptung G.'s eine Ketzerei: „Gott vermag Alles durch sich, ausgenommen mit sich in Widerspruch zu treten; und hierher gehört . . . : daß Er nicht ersetze, was die freie Creatur nach Seiner Idee (deren Realisirung sie ist,) zu setzen hat?" Süd- und Nordl. S. 158. Daß der Geist Gott als seinen Schöpfer

---

*) So lehrt auch der selige Görres in vollkommener Uebereinstimmung mit Günther: „Der Geist aber, eben weil er zur Freiheit geschaffen, mochte sich auch mißgreifen; ihn konnte es gelüsten, oben in den drei Wurzeln seines Wesens, wo die göttliche und die creatürliche Substanz sich begegnen, seinen geschaffenen Grund dem schaffenden **gleichzusetzen**, und beide gleich wesenhaft nehmend, zu versuchen: ob es ihm nicht gelinge, auch einen Schöpfungsact zu vollbringen, im Widerspruche mit dem göttlichen." Vorrede zu Sepp's Leben Jesu Christi, S. 36.

im vollsten Sinne des Wortes erkenne, setzt dies nicht nothwendig voraus, daß Gott ihn bereits angeregt habe, sich in der Qualität seines Wesens zu erkennen? Und war diese Anregung nicht thatsächlich in dem Verbote gegeben, welchem gegenüber dem Menschen jedenfalls die Qualität seines Wesens und in ihr die Nichtgöttlichkeit desselben offenbar werden mußte? — *)

Es kommt bei dem Versuche, das kirchliche Dogma von dem Urzustande und Falle des Menschen wissenschaftlich zu rechtfertigen, hauptsächlich darauf an, die dialectische Entwickelung der Gottes-

---

*) Wem es darum zu thun ist, sich hierüber vollständiger zu unterrichten, dem glauben wir einen nicht unerheblichen Dienst zu leisten, indem wir ihn auf die hierher bezüglichen Parallelen aus Günther's Schriften unter folgenden Rubriken hinweisen:

a) In Beziehung auf unvollendetes und vollendetes Selbstbewußtsein, quantitatives und qualitatives Unterscheiden: Der letzte Symboliker S. 319, Peregrins Gastmahl S. 357 u. f., S. 320—323, Süd- und Nordlichter S. 155 u. f., Lydia Jahrg. 1851, S. 148 u. f., S. 290—296, Thomas a Scrupulis S. 93 u. f., Janusk√∂pfe S. 91.

b) In Beziehung auf Erkenntniß der Bedingtheit des Seins und dieser Bedingtheit als Creatürlichkeit: Thomas a Scrup. S. 95, Janusköpfe S. 392, Euristeus und Heracles S. 267, 481, 504, Juste-Milieus S. 131.

c) In Beziehung auf die Möglichkeit eines pantheistischen Wahnes: Der letzte Symbol. S. 318 u. f., Peregrins Gastmahl S. 463, Vorschule II. S. 100 u. f., S. 122. — Aus diesen Stellen geht auf's Bestimmteste hervor, daß Günther die Möglichkeit des pantheistischen Wahnes und einer derselben entsprechenden Gottesverehrung mit der durch die Freiheitsprobe sollicitirten Willensentscheidung in Verbindung setzt, während vor derselben und ohne dieselbe jene Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit werden kann.

erkenntniß des ersten Menschen richtig zu bestimmen und kein Moment derselben zu übersehen. Die wichtigsten dieser Momente dürften kurz und in übersichtlichem Zusammenhange in Folgendem enthalten sein.

Der Geist des Urmenschen bedarf, um zur Selbstthätigkeit zu kommen, einer Einwirkung Gottes im Worte. In Folge dieser Einwirkung (primitiven Offenbarung) nimmt der Geist aus den Erscheinungsmomenten der Receptivität und (spontanen) Reactivität, in die er durch jene Einwirkung versetzt wird, sich als Sein zurück, d. h. er kommt zum Bewußtsein seiner selbst. Weil er aber nicht aus sich allein zum Selbstbewußtsein erwacht, sondern von Gott in dasselbe gerufen worden ist; so kann er sich nur als gesetztes oder bedingtes (und nicht als unbedingtes, schlechthiniges) Sein denken, und muß daher Gott wie als den Erwecker seines Bewußtseins so auch als den Setzer oder Urheber seines Seins, und in diesem noch nicht näher bestimmten Sinne als seinen Schöpfer mitdenken. Um Ihn aber auch als den Setzer seines Seins aus Nichts, als seinen Schöpfer in diesem vollends bestimmten Sinne, erkennen zu können, dazu ist er noch nicht tief genug in die Erkenntniß seines eigenen Wesens eingedrungen, dazu fehlt es also noch an einer unumgänglichen psychologischen Vorbedingung. Denkt er Ihn aber darum, vor diesem volleren Entschlusse seines Wesens, als seinen Urheber durch Mittheilung seines eigenen (göttlichen) Wesens, lebt er „in einem naiven Pantheismus?" Das ist geradezu unmöglich; und warum? aus dem einfachen Grunde, weil er sich, wie oben auch Günther lehrt, noch nicht in der Qualität seines Wesens erkannte, und es ihm da-

her auch nicht einfallen konnte, diese Qualität als eine im Wesen mit der göttlichen identisch anzusetzen. Es ist geradezu unmöglich, weil die anfängliche Entfaltung seiner Geisteskräfte, so lange sie unter Gottes Leitung vor sich ging, ihn nicht in Irrthum führen konnte. Er weiß und fühlt im Gnadenstande in alleweg als von Gott, dem schlechthin Unabhängigen, sich abhängig, und huldigt Ihm willig „in unwillkürlichem Angezogenwerden von Ihm und Hingezogenwerden zu Ihm;" und in dieser Relation zu Gott ist ihm „wohl und selig." Und so schreitet er denn unter der fortdauernden Erziehung Gottes in dieser naturgemäßen Thätigkeit seiner seelischen und geistigen Kräfte, im Erkennen und Bekennen Gottes so wie in der Selbst- und Naturerkenntniß ungestört fort. Auf dem Wege dieses Fortschrittes kommt er bis zu jenem Momente, das zugleich zu einer Krisis für ihn werden muß, indem in Folge einer äußeren Aufforderung (neuen Offenbarung im positiven Verbote Gottes, nämlich Ihm als seinem Gesetzgeber sich frei zu unterwerfen) die innere Forderung des Gewissens an seinen Willen herantritt, sich seiner von Gott in ihm realisirten Idee und der Endabsicht Gottes mit ihm gemäß frei zu bethätigen. Hierdurch muß sich zugleich die innerste (wahlfreie) Qualität seines Wesens ihm aufschließen. Jene Krisis, die doch trotz aller liebreich zuvorkommenden Fürsorge und väterlich warnenden und drohenden und gnadenreichen Hilfeleistung Gottes, und trotz der durch den h. Geist bewirkten ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit (weil Unterordnung im Verhältnisse zu Gott), doch wegen der reinen Wahlfreiheit des Geistes zum Verderben des Menschen ausschlagen kann, hat also nicht nur eine ethisch-praktische, sie hat auch eine theoretische Bedeutung. Mit

dem Eintritte dieser Krisis kommt er nämlich zu einem bestimmten Wissen, wie er es in solcher Bestimmtheit früher nicht haben konnte, zum Wissen: daß Wahlfreiheit die Qualität seines Wesens, sofort auch daß Nothwendigkeit die Qualität der Natur sei, und daß daher auch Gottes Wesen außer dem Wesen des Geistes (und der gesammten Welt) liege, daß Er also auch sein (und der Welt) Schöpfer im eigentlichen Sinne oder aus Nichts sei.

Diese natur- (oder vernunft-) gemäßen Stufen des Fortschrittes in der Erkenntniß des Geistes überspringt Herr Cl. Es treibt ihn zum Richterspruche, ehe er gründlich untersucht hat. Wozu aber auch eine solche mühevolle Untersuchung, da der Unsinn der Günther'schen Ansicht offen zu Tage tritt!! „Wie wäre es möglich (ruft Cl. aus), daß Gott Seinen Willen dem Menschen in einem Verbote kund gethan, und denselben, für den Fall der Uebertretung, mit dem Tode bedroht hätte, ohne daß der Mensch sich seiner Freiheit und der Bedeutung seines Willensactes und seines Handelns bewußt gewesen, oder doch wenigstens durch das Verbot und die Drohung selbst bewußt geworden wäre? und wie wäre es denkbar, daß Gott eine so harte Strafe, wie die des ewigen und zeitlichen Todes, über die ersten Menschen und ihre Nachkommenschaft verhängt haben sollte für eine Sünde, die von unsern Stammeltern nur mit halbem Bewußtsein und ohne vollkommene Zurechnungsfähigkeit begangen worden? (S. 106).

Schade nur für den Scharfsinn des Hrn. Cl., der nicht zu entscheiden wagt: Ob der Mensch vor dem Verbote schon seiner Freiheit und der Bedeutung seines Freiheitsactes bewußt gewesen oder erst durch jenes derselben bewußt geworden sei, daß er Gün-

ther'n eine Ansicht unterschiebt, die dieser nicht hat und nicht haben kann, die Ansicht nämlich: daß der Mensch durch das Verbot (und durch die — dasselbe für den Fall der Uebertretung — begleitende Drohung) nicht „seiner Freiheit und der Bedeutung seines Willensactes“ bewußt geworden sei. Es sagt nämlich G. ausdrücklich, und zwar in dem von Cl. selbst citirten Briefe der Vorsch. II. S. 82:

„Es bleibt ohne weiters wahr: daß der Gehorsam das Wissen von Gut und Bös voraussetzt; aber auch nicht minder wahr, daß dieses Wissen theils das Wissen vom Verbote, theils das Wissen von der Möglichkeit voraussetzt, das Verbot zu beachten oder zu verachten; und daß von diesem Entweder-Oder nur Eins von Beiden durch den activen Willen aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit versetzt werden müsse. Dieser Wille ist aber nebstdem gewissermaßen schon im Spiele bei der Vorstellung jenes Dilemmas, wenn wir nicht einen doppelten Willen (für's Vorstellen und Handeln) im Menschengeiste annehmen wollen.“

Nicht weniger hebt G. an anderen Stellen (z. B. Lydia 1851 S. 148 f., 290 ff.) hervor: daß, um die freie ethische That zu ermöglichen, vorerst der Inhalt des Sichwissens zum Gegenstand einer Anforderung an das Ich, das Sichwissen zum Gewissen, zum Sollen für das Wollen des Geistes werden müsse; ferner: daß der Zeitpunkt, wo dieser Gegensatz des Gewissens und der Wahlfreiheit sich einstellt, beim ersten Menschen mit dem Verbote Gottes zusammenfalle und durch letzteres bedingt sei. Sobald nämlich dieses Verbot gegeben wird, mußte das Wissen Adams die

Form des Gewissens annehmen, d. h. die kategorische Forderung an den Willen stellen: dem Gesetze Gottes als der ausgesprochenen Gesetztheit des eigenen Geistes in seinen Relationen nach Oben und nach Unten zu gehorchen. Und wie könnte hierbei dem Geiste die Vorstellung von seiner Freithätigkeit und deren Bedeutung fehlen?

„Im Begriffe der Ur-Sünde liegt als wesentliches Merkmal die Erkenntniß eines Wechselverhältnisses (in seiner zukünftigen Entschiedenheit und bevorstehenden Bestimmtheit) zwischen Gott und dem Geiste, zwischen Liebe und Freiheit (als dem Vermögen der Gegenliebe); denn ohne diese Erkenntniß gibt es, wenn auch eine materielle Uebertretung, so doch keine formelle oder freithätige als Sünde, weil jene Erkenntniß selbst schon die Freiheit beurkundet, insofern nur ein freies Wesen zu erkennen, unfreie aber nur zu kennen fähig sind. Aber auch in der Thathandlung als einer sündigen wird die Erkenntniß desselben ethischen Verhältnisses zwischen Gott und Geist (Liebe und Freiheit) vorausgesetzt. Und da jenes Verhältniß durch den subjectiven Willen sowohl verletzt oder verneint als bejaht und bekräftigt werden kann, jeder von beiden Acten aber den andern nothwendig ausschließt; so setzt z. B. der factische Widerspruch von Seite des Willens gegen den Willen Gottes, der die Schuld in ihrer Wirklichkeit setzt, die formelle Schuld (die Schuld in der Vorstellung oder das Wissen um sie) eben so voraus, wie jener Widerspruch das formale Verdienst voraussetzt." Süd- und Nördl. S. 211.

Ich sagte oben: daß G. eine andere Ansicht von dem Erfolge des „Verbotes" auch nicht haben könne. Denn aus seiner

Theorie des creatürlichen Selbstbewußtseins, also aus der Grundlegung seines ganzen philosophischen Lehrgebäudes, folgt: daß der Geist des Urmenschen, wie er der Differenzirung von Seite Gottes bedürfe, um zu seinen primitiven Lebensbethätigungen, zur Selbst-, Gottes- und Naturerkenntniß zu kommen, so nicht weniger einer neuen Differenzirung (Offenbarung Gottes als des Gesetzgebers in einem bestimmten Verbote), um zum Wissen seiner Willensfreiheit (oder der Qualität seines Seins) vorzudringen. Wie nun jene Differenzirung, so muß nicht weniger diese einen unmittelbaren Erfolg haben; sonst wäre es eben keine Differenzirung. Und dieser Erfolg kann kein anderer sein, als der in obiger Stelle angegebene: daß der Geist durch das Verbot (und in verstärkter Weise durch die hinzugefügte Drohung), aber auch nicht ohne „das Wissen um das Verbot" und nicht vor demselben, zum „Wissen von der Möglichkeit, das Gebot zu beachten und zu verachten," also zum Wissen um seine Wahlfreiheit, als in welcher allein jene Möglichkeit gegeben ist, kommen mußte.*) Ja in der „Vorstellung dieses Dilemmas" (oder der in der Freiheit gegebenen Möglichkeit, das Gebot zu befolgen oder zu übertreten) war der Wille „gewissermaßen schon im Spiele." Wie entschieden mußte derselbe erst ins Spiel kommen, als bei der Anreizung der Schlange von der verbotenen Frucht zu essen, die Vorstellung von der Möglichkeit der Uebertretung, aber auch von der Möglichkeit der Befolgung des göttlichen Willens in den Vordergrund aller anderen Vorstellungen treten mußte, und das Gewissen im Bunde mit der Gnade

---

*) Eur. u. Her. S. 405.

seine Forderung und Warnung verstärkte! Und nun gar in dem Augenblicke, als er sich anschicken mußte, die factische Willensentscheidung vorzunehmen, in welchem Augenblicke er immer noch Herr über die Richtung der zu treffenden Entscheidung war! Wie mag also Cl. sagen: daß nach Günthers Theorie „die Sünde von unsern Stammeltern nur mit halbem Bewußtsein und ohne vollkommene Zurechnungsfähigkeit begangen worden sei??" —

„Daß übrigens (fährt Günther in der Widerlegung von Vatke's Behauptung: „die erste Sünde kann erst hinterher als Sünde erkannt werden, sie ist auch deshalb keine eigentliche Sünde, d. h. das Werden der Sünde ist überhaupt allmälig und dialectisch aufzufassen," fort) die Sünde hinterher, d. h. als dargestellte, nicht blos vorgestellte, ganz anders in die Erkenntnißsphäre zurückfällt, als wie sie aus dieser herausgestellt wurde, das können wir unserem Schriftgelehrten (Vatke) so wenig bestreiten wollen, wie manches Andere in seiner Behauptung. . . . Auch protestiren wir mit ihm gegen die angeborene Willkür, aber mit ungleichem Rechte. Denn nach unserer Ansicht ist der Geist wenigstens (mit Leibnitz zu reden) Sich selber angeboren, und dann seiner Ehehälfte, der thierischen Individualität, angeboren." Vorsch. II. S. 84.

Doch — Cl. scheint die Willkür als solche dem Geiste angeboren sein zu lassen, so daß der Mensch vor seiner entscheidenden freien That schon freithätig war, woraus streng genommen folgen würde, daß seine ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht eine gnädig von Gott verliehene, sondern eine bereits selbstverdiente gewesen *).

*) Siehe Vorschule II. S. 84. Vergl. Görres a. a. O. S. 35.

Nach dieser Rechtfertigung G.'s gegen solche nicht zu rechtfertigenden Angriffe bin ich in Stand gesetzt, schließlich die von Cl. an die Spitze seines Briefes gestellte Frage zu beantworten:

Ist Günther in einen der beiden Fehler gefallen, vor denen er selber bei der speculativen Bestimmung des Urzustandes warnt? hat er denselben zu tief oder hat er ihn zu hoch angeschlagen?

Er hat ihn nicht zu hoch angeschlagen, wenn er den Menschen erst an dem Verbote zur Erkenntniß seiner Wahlfreiheit, durch den Wahlact selber aber zur (eigentlichen, nämlich ethischen) Freithätigkeit, und zum vollendeten Wissen um die Qualität seines Wesens und zur vollendeten qualitativen Unterscheidung der verschiedenen Wesenheiten, d. h. zur subjectiven Vollendung kommen läßt; während der Mensch andererseits durch diese selbe freie That seine objective Vollendung — in Gott gewinne, den Himmel sich aufschließen sollte. So hat die Freiheitsprobe des Urmenschen eine tiefe psychologische und speculative Bedeutung für diesen selber: sie ist nothwendig für die subjective und objective Vollendung des Menschen; Gott ist so nicht erst zu rechtfertigen wegen des Verbotes und wegen der nach Uebertretung desselben verhängten Strafe; und die Erlösung erscheint als das Werk der reinsten und ganz unverdienten Barmherzigkeit, die Sünde aber als die That reiner Wahlfreiheit und somit als Tod-Schuld.

Er hat den Urzustand nicht zu tief angeschlagen, weil er ihn nicht als einen unmündigen Unschulds- und Kindheitszustand und auch nicht als einen bloßen Naturzustand auffaßt, sondern dem Menschen den Gebrauch aller geistigen und seelischen Kräfte zuspricht, die im Vollichte der Gnade sich auf's Herrlichste zu unge-

trübter Gottes-, Natur- und Selbsterkenntniß und zur freudigsten Gottesverehrung entfalten, und die an der Hand ihres göttlichen Erziehers der höchsten Stufe der Entwickelung, ohne auf diesem Wege irgend eine Störung zu erfahren, rasch zueilen. Diese höchste Stufe aber kann nicht am Anfange, sie kann nur am Ende jener Entwickelung liegen, und sie kann so wenig ohne den Menschen selber, ohne freien Willenser- und Entschluß, als ohne Gott, ohne Sein Verbot, erstiegen werden. Ich sagte oben: „aller seiner Kräfte"; denn wenn der Wille als wahlfreier auch erst in der Freiheitsprobe zur Bethätigung kommen kann, so gibt es doch keine zwei Willen des Geistes; derselbe Wille (dieselbe Spontaneität) offenbart sich in den intellectuellen, derselbe in den ethischen Thätigkeiten. (Vgl. Süd- und Nordl. S. 170. Eur. u. Her. S. 445.)

Cl. aber hat, aus Unkenntniß der psychologischen Entwickelungsmomente, den Urzustand zu hoch angeschlagen, wenn er den Menschen schon vor dem entscheidenden Wahlacte in der sogenannten Freiheitsprobe, wahlfreie Acte setzen, und schon vor empfangenem Verbote im Vollichte der Wissenschaft von diesem und der Unterscheidung von Gut und Böse stehen läßt. Er hat hiedurch den Urzustand so hoch angeschlagen, daß ein Heraustritt aus demselben „speculativ unerklärlich", und das göttliche Verbot bedeutungslos wird. Und ist das katholisch? Er hat auch die Freiheit des Menschen gegenüber der Gnade nicht gewahrt, indem er die heiligmachende Gnade des Urzustandes mit der persönlichen (ethischen) Heiligkeit confundirt. Und das ist wieder sehr unkatholisch. Er ist endlich in diesen Fehler gefallen, weil er die Worte G.'s, welche

unmittelbar nach seiner Warnung vor jenem doppelten Fehlgriffe stehen, nicht beherzigt hat, die Worte: „Es wird aber keinem gelingen, den Urzustand des ersten Menschen gehörig anzusetzen, der nicht zuvor die freie Creatur in ihrem Gegensatze zur nothwendigen Creatur, mithin beide aus und in Gott begriffen hat." Vorsch. II. S. 70.

Was bleibt nun, mein Freund, von dem „in der Theologie Anstößigen", dessen die Schilderung G.'s von dem Urzustande „gar Manches enthalten" soll, noch übrig?? —

Und eben so leicht ist es, die „Widersprüche" zu lösen, welche Cl. in einer Note zu S. 206 Günthern vorhält. Um nämlich seiner im Texte gegebenen Versicherung, daß G. Widersprechendes in Beziehung auf das quantitative und qualitative Wissen Adams im Urzustande vorbringe, größere Glaubwürdigkeit zu geben, bemerkt er in der Note:

„Dieser Widerspruch findet seines Gleichen nur in einigen anderen Stellen der Vorschule G.'s, z. B. I, 226, wo es heißt: „„In der Gewalt und Macht des Geistes: sich selbst als Substanz und Causalität seines Daseins (doch wohl mit seinen Accidenzen! fügt Cl. hinzu) zu ergreifen, kann derselbe nicht blos, er muß sogar jedes andere Dasein, das mit ihm in Wechselwirkung tritt, nach denselben Momenten behandeln""; und Ebend. 352, wo dem Pantheismus vorgeworfen wird, daß er das Verhältniß zwischen Gott und Welt nach der Kategorie von Substanz und Accidenz bestimme, „„ein Gedanke, den der Geist doch aus der Betrachtung seines eigenen Lebens gewinnt, und ihn daher keineswegs zum constitutiv en Princip alles Lebens erheben darf.""

Fühlst Du, mein Freund, nicht inniges Mitleid mit mir, daß ich derlei Widersprüche zu beseitigen habe, die Cl. lediglich sich selber in den Kopf gesetzt? — In der ersten Stelle sagt G.: der Geist müsse, weil er sich selbst als Substanz und Causalität seines Daseins ergreife, auch jedes andere Dasein als Substanz und Causalität seines (des Andern) Daseins behandeln. Die zweite Stelle aber lautet wörtlich: „Der Mißgriff des Pantheismus besteht darin: daß er Offenbarungsweisen endlicher Substanzen verabsolutirt, d. h. das Verhältniß zwischen Gott und Welt nach der Kategorie von Substanz und Accidenz bestimmt (ein Gedanke, den der Geist aus der Betrachtung seines eigenen Lebens gewinnt und den er daher keineswegs zum constitutionellen Princip alles Lebens erheben darf).“ Während also in der ersten Stelle gesagt wird: daß der Geist Gott als Substanz und Causalität Seines (des göttlichen) Daseins denken müsse*), ist hier gesagt: daß der Pantheismus das Verhältniß zwischen Gott und Welt als ein Verhältniß von Substanz und Accidenz bestimme. Nun ist es aber doch etwas Anderes, das Verhältniß Gottes zu Sich selber als ein Substanzialitäts- und Causalitätsverhältniß, und das Verhältniß Gottes zur Welt als ein Verhältniß der Substanz zu ihren Accidenzen ansetzen. Wo ist also der „Widerspruch“? Ferner: in jener Stelle heißt es, der Geist müsse, weil er sich selbst als Substanz und Causalität seines Daseins erfasse, auch Gott (weil alles Andere) als Substanz und Causalität Seines Daseins ansetzen. In der anderen Stelle: die Kategorie von Sub-

---

*) Vergl. Janusk. 393.

stanz und Accidenz, die der Geist aus der Betrachtung seines eigenen Lebens gewinne, dürfe nicht zum constitutiven Principe für die Betrachtung alles Lebens erhoben, und daher auch die Offenbarungsweisen der Welt nicht dergestalt verabsolutirt werden, daß sie als die Accidenzen der absoluten Substanz angesetzt würden. Wo ist also hier wieder der „Widerspruch"? Oder ist Dasein ohne Weiteres identisch mit Accidenzen? Und ist: das Verhältniß alles Lebens zu Gott als ein Verhältniß der Accidenzen zur Substanz bestimmen, identisch mit: das Verhältniß eines jeden Lebens in sich selber als ein Substanzialitäts- und Causalitätsverhältniß bestimmen? So ist z. B. Gott in seiner Dreipersönlichkeit wohl da, aber die drei Personen sind darum keine Accidenzen der absoluten Substanz. Wiewohl nämlich der Geist in sich das Verhältniß von Substanz und Accidenzen findet, so darf er dasselbe doch nicht auf das Leben Gottes übertragen, und zwar darum nicht, weil jene Accidenzen von der Relativität (Nichtabsolutheit) des Geistes herrühren. Wohl aber muß er das Substanzialitäts- und Causalitätsverhältniß als solches auf Gottes Leben übertragen.*) Noch viel weniger darf das Verhältniß von Substanz und Accidenzen zum constitutiven Principe für die Betrachtung alles Lebens erhoben werden, d. h. es darf nicht alles Leben für Accidenzen der Substanz (Gottes) erklärt werden. Sondern, weil der Geist jenes Verhältniß in seinem eigenen Leben

---

*) Dies habe ich in dem Briefe über die Trinität ausführlich nachgewiesen, und Cl. hat in seiner Replik nichts gegen diesen Nachweis vorzubringen gewußt.

gefunden, so darf dasselbe nur auf jedes andere creatürliche Leben für sich angewendet werden. — Cl. hat seine „Widersprüche" nur dadurch herausgebracht: daß er einmal hinter das Wort „Dasein" die Worte „(doch wohl mit seinen Accidenzen!)" einschob, daß er zweitens die Verhältnißbestimmung zwischen Gott und Welt mit der Verhältnißbestimmung im Leben Gottes selber identificirte, und daß er drittens die Verhältnißbestimmung in einem jeden Leben für sich und die zwischen allem Leben nicht aus einander hielt, — also durch die gräulichste Confusion.

Er klaubt aber noch einen Widerspruch aus Günther's Werken heraus, indem er in jener Note fortfährt: „— oder Vorschule I. 75, wo gefragt wird: „„Wird nach solchen Vorgängen die Weltwerdung noch eine sogenannte Selbstoffenbarung, d. h. ein Act des Selbstbewußtseins Gottes gedacht und genannt werden können??"" und Vorsch. II. 138, wo „„die Creation und ihr Resultat, die Weltcreatur als Schlußact in der Selbstoffenbarung Gottes"" bezeichnet werden u. s. w."

Wenn G. in der ersten Stelle sagt: daß die Weltwerdung nicht als eine sogenannte Selbstoffenbarung Gottes gedacht werden könne; so erklärt er in den beigefügten Worten: in welchem Sinne nicht; nämlich in dem Sinne, als ob sie ein Act des Selbstbewußtseins Gottes sei, so also, daß Gott ohne diesen Act nicht seiner selbst bewußt wäre. Es sind ferner diese Worte gegen die Ansicht des jüngern Fichte gerichtet, nach welcher „die Weltcreatur sich vom Creator nur dadurch unterscheidet, daß dort die Momente oder Elemente des göttlichen Seins und Lebens in einer

Trennung und Geschiedenheit, hier aber in Verbindung, in Einheit vorhanden sind, aus welcher Einheit sie aber nothwendig treten durch den Act des expliciten Selbsterkennens"; während nach G. „der menschliche Geist sich nicht blos als Princip seiner Thätigkeit, sondern überdies in wesentlicher Verschiedenheit von dem Principe der Naturnothwendigkeit erkennt" (Ebend. 75 f.); Geist und Natur also nicht als die Momente oder Elemente des göttlichen Seins und Lebens, und die Setzung von Geist und Natur (die Weltwerdung) nicht als ein Act des Selbstbewußtwerdens Gottes gedacht werden können.

Wenn aber an der zweiten Stelle „die Creation und ihr Resultat, die Weltcreatur" ein „Schlußact in der Selbstoffenbarung Gottes" genannt wird, so folgen unmittelbar darauf die Worte: „da in ihr (der Creation) auch sein Nichtichgedanke objective Realität erhalten hat." Es gibt also Günther die Creation nicht für den Schlußact des Selbstbewußtseins-Prozesses Gottes, als welchen er vielmehr die Setzung des h. Geistes bezeichnet; sondern für den Schlußact der Selbstoffenbarung Gottes aus und zwar nur insoferne, als auch die Realisation des Nichtich d. i. eines formalen und negativen Momentes im selbstbewußten Gotte, mit zur Offenbarung Gottes zu rechnen ist, oder insofern, als die Offenbarung Gottes nach Außen und die Offenbarung Gottes nach Innen unter dem Einen Begriffe der Selbstoffenbarung Gottes zusammengefaßt werden. Wo ist nun wieder der „Widerspruch"? Auf das „u. s. w." aber kann ich nicht eingehen, bis es Hrn. Cl. gefallen wird, diese weiteren Widersprüche vorzulegen.

Ich gehe nun mit Dr. Cl. zu „denjenigen Zügen in der Günther'schen Darstellung des Urzustandes" über, „welche mit der Kirchenlehre in engerer Verbindung stehen?" (S. 107.)

Es handelt sich aber hier zunächst um die iustitia originalis oder um die sanctitas et iustitia, in qua primus homo constitutus fuerat (Conc. Trid. Sess. V. can. 1). Es fragt sich nämlich: ob dieselbe als zur Natur des Menschen gehörig, oder nicht dazu gehörig; ob sie als ein donum concreatum oder superadditum aufzufassen; oder w. d. i. ob sie als ein Werk der göttlichen Gnade oder der menschlichen Freiheit zu denken sei?

Hier mußt Du, lieber Freund, mir erlauben, daß ich, anstatt die von Cl. aus der Vorsch. II und aus dem letzten Symboliker angeführten Stellen wörtlich zu wiederholen, die Anschauung G.'s im Zusammenhange darlege, um den klaren Einblick in dieselbe möglichst zu erleichtern.

Es kommt, sagt G., bei der Beantwortung der Frage, ob der Schenkungsact (das donum) mit dem Schöpfungsacte zusammenfalle oder nicht, vor Allem darauf an, daß wir uns über den Inhalt des Geschenks, als ursprünglicher Gerechtigkeit, verständigen, und zwischen den Momenten derselben unterscheiden. Diese Momente sind: 1) die Unterordnung des Fleisches unter den Geist und 2) die Unterordnung des Geistes unter Gott. Sollte dieses Geschenk, welches als solches nothwendig ein superadditum war, nicht auch ein concreatum genannt werden können, für den Fall nämlich, daß der Schenkungsact von Seite Gottes dem Schöpfungsacte auf der Ferse nachfolgte?

Was das erste Moment, die Unterordnung des Fleisches unter den Geist, betrifft, so geschieht dieselbe zwar durch den Willen und die Kraft Gottes, nicht durch den Willen eines oder beider Principe des Geistes und der Natur im Menschen; ist aber doch als coincidirend mit dem Schöpfungsacte insofern zu denken, als die Natur, wenn sie zur Synthese mit dem Geiste erhoben worden, diese ihre Vollendung — der göttlichen Idee von Menschen gemäß nicht mit einer Kriegserklärung im Menschen beginnen darf.

Was aber die Unterordnung des Geistes unter Gott betrifft, bei der es sich um eine reale Union Gottes mit dem Geiste handelt, die zugleich factische Subordination des letzteren unter jenen ist; so erhebt sich von Neuem die Frage: Ob der subordinirende Unionsact Gottes eben so mit dem Schöpfungsacte coincidirend gedacht werden müsse, wie der frühere zwischen Geist und Natur?

Da der geschaffene Geist seine Vereinigung mit Gott nicht mit gleicher Nothwendigkeit nach sich setzt, wie die Vereinigung Gottes mit dem Geiste diesen selber nothwendig voraussetzt; so ist dieses Moment der iustitia originalis ein donum superadditum zu nennen, durch welchen Ausdruck die Vereinigung und Subordinirung des Geistes mit und unter Gott als eine der Schöpfung nachfolgende bezeichnet wird.

Ist aber darum die Bezeichnung derselben als eines donum concreatum ganz und gar und in jedem Sinne zu verwerfen?

Man kann bei der Beantwortung der Frage, ob die iustitia originalis zur Natur des Menschen gehöre, zwischen engerer und

weiterer Umgränzung des Begriffs Natur unterscheiden, und fragen: welche Elemente in die Sphäre dieses Begriffs, je nach Umgränzung desselben, aufzunehmen seien?

Und da wird nicht leicht Jemand in Abrede stellen: daß (im weitern Sinne) zur Natur eines Diuges nicht blos dessen Elemente oder Bestandtheile, sondern auch das Verhältniß derselben zu einander und der dadurch begründete Zustand des Dinges selber; — überdies aber und deshalb auch noch der Zustand gehören, welcher von dem Verkehre eines Dinges mit Dingen höherer und niederer Ordnung eingeleitet und abhängig ist.

Dennoch aber dürfen die Elemente einer und derselben Sache mit ihren Wechselverhältnissen und Zuständen nicht confundirt werden; und noch weniger darf diese Coefundirung so weit getrieben werden: daß heterogene Dinge (die zwar mit andern Dingen im Wechselverkehre und insofern als Coefficienten oder Factoren eines bestimmten Zustandes dastehen) als Elemente eines und desselben Dinges behandelt werden.

Deshalb kann nicht gesagt werden, daß Gott, ebenso wie der Geist oder die Physis zur Natur des Menschen gehöre.

Wohl aber läßt sich der Satz: Gott gehört zur Natur des Menschen, behaupten; wenn damit nichts weiter gemeint sein soll, als: daß der Geist des Menschen eben so in Gott, wie die Physis im Geiste sich vollende und zur Ruhe komme.

S. 34 des letzten Symbolikers wird dann noch einmal die Frage aufgeworfen: ob das erste Moment der iustitia originalis,

die Unterordnung des Fleisches unter den Geist, ein Werk göttlicher Gnade oder menschlicher Freiheit gewesen sei?

G. antwortet: Diese Unterordnung bleibt auf alle Fälle ein Werk der Gnade, die Gerechtigkeit selber mag nun als ein donum naturale concreatum oder supernaturale superadditum gedacht werden; oder es müßte dargethan werden, daß Gott zum Creiren und zum Concreiren des Menschen und seines Willens bedurft hätte, und das würde selbst dem ausbündigsten Pelagianer schwer werden.

Mit Einem Worte: jene ursprüngliche Unterordnung, sowohl die zwischen Natur und Geist als die zwischen Geist und Gott, ist das Werk Gottes, das Werk der Gnade und nicht der Freiheit. (Unter Gnade aber ist nichts Anderes zu verstehen als: jeglicher Einfluß Gottes auf die Creatur.)

Was endlich den vom protestantischen Standpunkte aus gemachten Vorwurf der Aeußerlichkeit und baaren Uebernatürlichkeit der iustitia originalis im Katholicismus betrifft, so kann zugegeben werden: daß die alte Dogmatik der Kirche die wissenschaftliche Vermittelung ihrer Grundanschauung schuldig geblieben sei, da sie jene zweifache subordinative Union weder aus der Natur Gottes noch aus der Creatur dargethan hat. In anderem Sinne aber, als dem der wissenschaftlichen Vermittelung ist der Vorwurf der „Aeußerlichkeit" ungerecht.

„Mir ist aber ein insolventer Schuldner lieber als ein Schuldner, der wegen seiner Insolvenz die Schuld diebisch ausstreicht, um sie nicht bezahlen zu müssen. Wer Gegensätze (wie hier das übernatürliche Geschenk für und in dem na-

türlichen, d. h. creatürlichen Menschen) zudeckt, der erspart sich freilich die Vermittelung; aber auch nur so lange, bis die Gegensätze wieder aufgedeckt werden, was einem oft von seinen besten Freunden geschehen kann, wie z. B. von mir, wenn ich Dich frage: ob der Ausdruck donum supernaturale nicht identisch sei mit dem Worte: Geschenk Gottes? Und: ob der schenkende Gott hier nicht als schöpfender gedacht werden müsse, da sich's ja eben um einen ursprünglichen Zustand, der einen gleichen Urstand voraussetzt, handelt?" (L. Symb. S. 39).

Kurz — die iustitia originalis ist ihren beiden Momenten nach ein donum supernaturale superadditum, wie die katholische Theologie im Gegensatze zur protestantischen lehrt. Sie ist auch nach Günther ein solches donum; denn — was das erste jener beiden Momente, die Unterordnung des Fleisches unter den Geist betrifft, so vermochte die von Gott geschaffene Natur als solche, d. h. an und für sich diese Unterordnung so wenig als die Einigung eines ihrer Bruchtheile mit dem Geiste zu bewirken. Und dasselbe gilt von letzterem, der zwar von Gott zur Einigung mit der Natur geschaffen worden, aus sich selbst aber diese Einigung so wenig als jene Unterordnung ursprünglich bewirken konnte. Die fragliche Unterordnung ist also ursprünglich weder ein Werk des Fleisches noch des Geistes im Menschen und eben deshalb ein Werk der Gnade, ein donum, ursprünglich von Gott dem Menschen gegeben, supernaturale und als solches vom Schöpfungsacte zu unterscheiden, weil dem Menschen als Schöpfungswerk hinzugegeben, superadditum. Was ferner das zweite Moment der iustitia originalis, die Unterordnung des Geistes unter Gott in der Einigung beider betrifft, so ist diese noch

vielmehr als donum supernaturale superadditum zu bezeichnen, da sie so wenig mit der Natur und Schöpfung des Menschen zusammenfallend gedacht werden kann, als Gott zur Natur des letzteren (im engeren Sinne) gehört, d. h. ein constitutiver Bestandtheil derselben, wie Geist und Fleisch ist.

An jener Günther'schen Erklärung der ursprünglichen Gerechtigkeit tadelt nun Cl.:

1. Daß „von der Heiligkeit des ersten Menschen gar keine Rede sei." Aber was versteht Cl. unter Heiligkeit im Unterschiede von der Gerechtigkeit? Versteht er darunter die ethische Vollkommenheit als Selbstbethätigung des freien Willens im Menschen? Diese spricht G. allerdings dem Menschen in seinem Urzustande ab, muß sie ihm aber auch so gewiß absprechen, als nach katholischer Lehre die ursprüngliche Heiligkeit nicht freie That des Menschen, sondern Gnadenwirkung Gottes war. Uebereinstimmend mit dieser Lehre spricht G. dem Urmenschen nur jene Heiligkeit zu, welche in der heiligmachenden Gnade und der durch dieselbe bewirkten ursprünglichen Zuständlichkeit, der Gleichförmigkeit seines Willens mit dem göttlichen bestand: *) er glaubte an Gott, liebte Ihn, hul-

*) Dr. Clemens hätte selbst von seinem „Freunde," an den er seine kritischen Briefe gerichtet, eine bessere Kenntniß der katholischen Lehre sich einholen können, da dieser in seinem Lehrbuche der kathol. Dogmatik (III. Aufl. S. 336) auf die Frage: „worin das dem Menschen verliehene Gnadengeschenk bestehe," antwortet: „Im engeren Sinne allerdings zunächst in der heiligmachenden Gnade, wodurch der creatürliche Wille ein guter, dem göttlichen gleichförmiger, der Mensch also heilig wird; aber eben darum auch in der actuellen Gnade, wodurch der Mensch fähig wird, den Willen Gottes adäquat zu vollziehen, und dadurch Gerechtigkeit zu erschwingen; vermöge

digte Ihm mit allen seinen Kräften, so weit dieselben entfaltet waren, nämlich bis zur eigentlichen Wahlfreiheit hin, die als solche erst in dem durch das Verbot und die Versuchung sollicitirten Wahlacte factisch heraustrat. Diese Heiligkeit ist ausgesprochen in der realen Union Gottes, als des h. Geistes, mit dem creatürlichen Geiste, die zugleich eine factische Subordination des letztern unter jenen ist" (L. Symb. S. 28). Sie fällt mit der Gerechtigkeit im weitern Sinne zusammen, braucht also von Günther nicht besonders besprochen zu werden. Denn es kann sich die ursprüngliche Heiligkeit zur Gerechtigkeit nicht anders verhalten, wie die Heiligung der Sünder zu ihrer Rechtfertigung. Von letzterer aber sagt das Conc. Trid. Sess. VI. cap. 7: . . . praeparationem iustificatio ipsa consequitur; quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio, et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex iniusto fit iustus. . .

Es mißfällt 2. Hrn. Cl.: daß die ursprüngliche Gerechtigkeit, als Unterordnung des Fleisches unter den Geist und des Geistes unter Gott zwar ein Werk des Willens und der Kraft Gottes, ja sogar der Gnade genannt werde, aber nur im Gegensatze zu der freien Betheiligung des Menschen an der Begründung dieses seines Zustandes, nicht im Gegensatze zu der sogenannten natürlichen Gnade in der schöpferischen und erhaltenden

---

des Zusammenhanges, endlich im Leben des Geistes nicht minder die Erleuchtungsgnade zur Erfassung, Ergreifung und Festhaltung der Wahrheit, wodurch der Werth seine intellectuelle Erfüllung erreicht."

Thätigkeit Gottes, d. h. nicht im Gegensatze der Gnade, im eigentlichen und engeren Sinne zur Natur. Darum soll unter der Gnade nichts Anderes zu verstehen sein, als jeglicher Einfluß Gottes auf die Creatur; unter dem donum supernaturale nichts Anderes, als ein Geschenk Gottes (weil Gott ein übernatürliches Wesen); unter dem dies Geschenk verleihenden Gotte nichts Anderes als der schöpfende Gott."

Ist das richtig? Identificirt G. das Gnadengeschenk der iustitia originalis mit der schöpferischen und erhaltenden Thätigkeit Gottes oder mit der sogenannten natürlichen Gnade? Die Antwort ergibt sich schon aus dem früher Gesagten von selber. Ich knüpfe sie hier des deutlicheren Verständnisses wegen an die Bestimmungen, die der bereits erwähnte „Freund" unseres Gegners gibt.

„Unter Gnade Gottes (so heißt es in Dieringers Lehrb. S. 527 f.) versteht man im Allgemeinen das freie göttliche Wohlwollen gegen die freien Geschöpfe und die darin begründeten göttlichen Segnungen, wobei immer das Hauptgewicht darauf gelegt wird, daß dieselben nicht durch das creatürliche Verdienst, sondern lediglich durch das freie Wohlgefallen Gottes motivirt seien. . . .

Was Gott schöpferisch gesetzt hat und providentiell leitet, erscheint uns als natürliche Ordnung, und von ihr ist wesentlich zu unterscheiden, was Gott durch seine übernatürliche Offenbarung wirkt und darbietet. . . . Demgemäß ist die Gnade theils ein natürliches, theils ein übernatürliches freies Geschenk Gottes. . . . Die übernatürliche Gnade ist entweder die äußere Offenbarungsthat und Offenbarungsinstitution

selbst . . . oder eine übernatürliche innere Wirksamkeit Gottes an dem geschöpflichen Geiste, und demgemäß heißt sie äußere und innere Gnade. Die innere Gnade wird dem Menschen verliehen, entweder um ihn zu einem Organe Gottes zu machen und durch ihn auf Andere zu wirken, oder aber um ihn selbst ethisch zu bestimmen und gottgefällig zu machen. . . In letzterer Hinsicht wird sie (daher) gottgefällig machende Gnade genannt . . . Wem diese zu Theil wird, dem wird sie zunächst angeboten, damit er durch ihre Verwendung ethisch gewinne. Die gottgefällig machende Gnade wird endlich in Betracht gezogen, wie sie den Menschen zu Theil geworden ist vor dem Sündenfalle, und wie sie ihnen zu Theil wird nach dem Sündenfalle um der Verdienste Christi willen. In ersterer Hinsicht heißt sie Gnade des Urstandes, der Gesundheit, Schöpfungsgnade im engsten Sinne, in letzterem Betracht nennt man sie Gnade des Erlösers, heilende Gnade, wiedererworbene Gnade. Die Eine macht die Reinen heilig und die Heiligen noch gerechter, die Andere macht die Sünder gerecht und heilig . . ." (Lehrb. S. 527 ff.)

Eine Kritik dieser Bestimmungen liegt außer meinem Zwecke; für diesen genügt: daß die innere Wirksamkeit Gottes am Menschen, um diesen ethisch zu bestimmen und gottgefällig zu machen, die sogenannte Gnade des Urstandes oder Schöpfungsgnade im engsten Sinne — eine **übernatürliche** Gnade von den Theologen genannt wird, die bloße providentielle Leitung und schöpferische Setzung aber natürliche Gnade. Ich frage nun: Kann die „reale Union Gottes mit

dem Geiste, die zugleich factische Subordination des Letzteren unter Ersteren ist," unter der sogenannten natürlichen Gnade untergebracht, oder muß sie als übernatürliche Gnade angesehen werden, da sie mit der gottgefällig machenden Gnade zusammenfällt? Und wenn ferner, wie G. sagt, die Subordination des Fleisches unter den Geist auch ein donum concreatum (Schöpfungsgnade im engsten Sinne) genannt werden kann, aber nur insofern, als sie dem „Schöpfungsmomente auf der Ferse nachfolgte," „der zu begabende Mensch also zuvor fertig sein mußte, um jenes Geschenk erhalten zu können;" ist dann diese Subordination nicht etwas von der schöpferischen und das Geschöpf als solches erhaltenden Thätigkeit Verschiedenes. Konnte der erste Mensch ohne diese Subordination (des Fleisches unter den Geist) Gott gefallen? Und wenn nicht — gehört sie, von Gott gewirkt, nicht zur gottgefällig machenden, also übernatürlichen Gnade? —

Nur wer Gott ideenlos schaffen läßt, oder die Idee der Welt und insbesondere des Menschen außer allem Zusammenhange mit dem Leben Gottes in seiner Dreipersönlichkeit auffaßt, nur ein Solcher wird sich mit dem Standpunkte nicht versöhnen können, von welchem aus G. die ursprüngliche Gerechtigkeit wissenschaftlich zu erklären sucht. Und nur wer die ψυχὴ, das Lebensprincip des Leibes, als Bestandtheil des πνεῦμα mit diesem von Gott geschaffen werden läßt, weiß natürlich mit der synthetischen Ineinssetzung von πνεῦμα und ψυχὴ nichts im Menschen anzufangen. Ein Solcher kann aber auch die Subordination des Fleisches (der ψυχὴ) unter den Geist streng genommen nicht mehr ein donum superadditum nennen, da so wenig ein todter Leib gegen das Gesetz des Geistes

gelüsten, als der Geist (als ψυχή) mit sich selber (als πνεῦμα) im Widerstreite gedacht werden kann. Da ist überhaupt nichts zu subordiniren, wo nur Ein (des Geistes) Leben vorhanden ist. Kurz — einzig und allein von der (durchaus unkirchlichen, dem Protestantismus zuneigenden) Schulansicht des Cl. über die Bestandtheile des Menschen geht der Kampf desselben auch hier gegen G. aus.

Es dürfte nicht überflüssig sein die Begründung der iustitia originalis von Seite der alten Schule hier in Kürze darzulegen.

Die Frage: ist die auszeichnende Zuständlichkeit Adams vor der Sünde — der Natur desselben oder der Gnade zuzuschreiben? wurde zuerst durch den Streit zwischen Augustinus und Pelagius über das Verderben des Menschen und die demgemäße Nothwendigkeit der Gnade angeregt. Aber sie wurde meist so beantwortet, daß entweder der menschlichen Natur zu wenig und der Gnade zu viel gegeben wurde (Prädestinatianismus), oder daß die Gnade zu sehr zurücktrat, während man die Freiheit retten wollte, im Grunde aber dieselbe verabsolutirte (Pelagianismus). Die doppelte Klippe bei der speculativen Bestimmung des Urzustandes, denselben entweder zu hoch oder zu niedrig anzuschlagen, wurde also nicht umschifft.

Mit größerer Schärfe, als die früheren Theologen, bestimmten die Scholastiker, inwiefern die Urzuständlichkeit an der Natur und inwiefern an der (übernatürlichen) Gnade ihre Voraussetzung habe.

Da sie die Freiheit (das liberum arbitrium) auch in dem gefallenen Menschen, als conditio sine qua non seiner Zurechnungsfähigkeit, festhielten; so konnten sie den Verlust, der uns in der Erbsünde getroffen, nicht in einem (weder ganzen noch theilweisen) Verlust unserer Natur setzen: die Natur des Menschen war wesent-

lich unverändert geblieben. Dadurch — und weil sie die Idee des Menschen als Synthesis von Geist und Natur, und auch die ebenfalls mit dieser Idee zusammenhangende Relation Gottes zum Menschen nicht gehörig beachteten — war es ihnen nahe gelegt, die Vorzüge des Urstandes nicht in der Natur Adams, sondern ausschließlich in Gott zu begründen, und als außerordentliche Gnadengaben anzusetzen.

Demgemäß lehrt der h. Thomas in seiner Summa P. I. Q. 95. art. 1: Quidam dicunt, quod primus homo non fuit creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit sibi collata, antequam peccasset. Plurimae autem Sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiae gratiam habuisse. Sed quod fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccles. VII. 30: Deus fecit hominem rectum. Erat enim rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae. Quamdiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur — illa subiectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis: alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint — et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae; non enim potest esse effectus potior quam causa . . . Dicendum, quod Magister loquitur se-

cundum opinionem eorum, qui posuerunt hominem non fuisse creatum in gratia, sed in naturalibus tantum. Vel potest dici, quod etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit, quod ex creatione naturae posset proficere per meritum, sed ex supperadditione gratiae. — Qu. 100. art. 1: Justitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei non qnasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. — Quidam dicunt, quod pueri non fuissent nati cum iustitia gratuita, quae est merendi principium, sed cum iustitia originali. Sed cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem — necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali iustitia, etiam nati fuissent cum gratia, sicut et de primo homine supra diximus, quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis, quia non fuisset transfusa per virtutem seminis. sed fuisset collatahomini statim cum habuisset animam rationalem; sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce.

Eben so erklärt Duns Scotus II. d. 29. n. 4 die iustitia orig. (nach ihren beiden Seiten) für ein donum supernaturale. „Ista omnia ex puris naturalibus suis non potuit habere."

Darin stimmen Beide überein: daß im Zustande der reinen Geschöpflichkeit (in puris naturalibus) das Verhältniß des Fleisches zum Geiste und des Geistes zu Gott noch nicht in gottwohlgefäl-

liger Weise geordnet gewesen; daß aber auch der erste Mensch sich in Wirklichkeit nie in diesem Zustande reiner Geschöpflichkeit befunden habe; indem Gott sogleich nach der Schöpfung durch seine Gnade die vires inferiores (Sinnlichkeit) so gestimmt habe (temperavit), daß sie dem Höheren (den facultates superiores, der ratio) stets gehorchten. Das ist der Zustand, in welchem der Mensch sich wirklich befand (creatus cum gratia, conditus in gratia, status naturae integrae, integritas, rectitudo motuum, tranquillitas). Von diesem status wird noch unterschieden die sanctitas et iustitia (iustitia originalis, gratia consummata), welche in der Unterordnung des Geistes unter Gott besteht, und eine Erhebung der menschlichen Natur in die Gottesgemeinschaft, humanae naturae sublimatio et exaltatio in divinae naturae consortium, und ein donum superadditum genannt wird.

Darin aber stimmen die Scholastiker nicht überein: ob der Mensch sogleich bei seiner Schöpfung dieses donum supernaturale erhalten habe, ob er creatus, conditus sit in iustitia originali, wie Thomas lehrt, (der die Unterordnung des Geistes unter Gott die „causa" der Unterordnung der niederen Seelenkräfte unter die Vernunft, und des Leibes unter jene nennt, und mit ihm Bellarime u. A.); oder ob erst später, wie, um Natur und Gnade in mehr äußerlicher Weise aus einander zu halten, Scotus und seine Schule, auch Alexander von Hales, Bonaventura, Hugo von St. Victor lehren.

Was hat nun Günther gethan? Er hat der Thomistischen Anschauung die anthropologische Begründung gegeben, und dadurch das concreatum mit dem superadditum, die

Natur mit der Gnade vermittelt. Demgemäß lehrt er: die „pura naturalia“ (Vernunft und Sinnlichkeit) das sind der Geist und die Physis des Menschen als solche; zum Menschen ist aber auch noch zu rechnen die ideengemäße oder gottgefällige Ineinssetzung (Synthesis) von Geist und Natur, und damit die harmonische Einordnung des Gesetzes des Fleisches unter das Gesetz des Geistes; nur durch die Kraft Gottes kann sie bewerkstelligt werden, und deshalb ist sie ein donum superadditum, und eine gratia (weil die rectitudo bezweckend, und aus Gottes Wohlwollen hervorfließend); da sie aber zugleich eine Zuständlichkeit ist, in welcher der Mensch nach der Idee Gottes von ihm sich befinden soll, so kann sie auch zur Schöpfung des Menschen mit hinzugerechnet und ein donum concreatum genannt werden. Ja da zur geschöpflichen Natur des Menschen (im weitesten Sinne) auch noch zu rechnen ist die Relation, in welcher er (nach der ursprünglichen Idee) zu Gott stehen soll, um sein objectives Endziel in Gott erreichen zu können, so kann auch die höhere Seite der iustitia originalis, die man auch vorzüglich iust. orig. genannt hat, nämlich die willige Unterordnung des Geistes unter Gott, ein donum concreatum genannt werden, welches aber, weil der Mensch nicht von sich aus in dieses Verhältniß treten kann, zugleich ein donum supernaturale superadditum ist.

Oder verbietet etwa das Dogma diese (von der Anthropologie geforderte) Erklärung des concreatum und superadditum? Die Kirche hat auf dem Conc. Trid. den Urzustand nur als einen Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit erklärt, über das Verhältniß aber desselben zur Natur und zur Gnade nichts festge-

stellt, somit die wissenschaftliche Entscheidung darüber nach wie vor der Schule überlassen. „Cum igitur," sagt Payva de Andrada, der an den Decreten in Trident mitarbeitete, in seiner Defensio Trid. fidei l. V. pag. 303: ,,s. Synodus et veterum Patrum sententiis et scripturae testimoniis accepisset primos parentes gratiae opibus abundasse, nulla quorundam scholasticorum habita ratione, in iustitia et sanctitate constitutos fuisse confirmavit."

Wenn aber der Cat. Rom. IV. 12. 3 sagt: . . . bona iustitiae originalis amisit, quibus a Deo supra naturae suae facultatem auctum ornatumque fuerat, so ist dadurch zwar die ursprüngliche Gerechtigkeit als ein übernatürliches Gnadengeschenk bezeichnet, keineswegs aber ausgeschlossen: daß dieses Gnadengeschenk wegen seines Verhältnisses zur Idee und Bestimmung des Menschen, auch als ein concreatum zu denken sei *).

Dr. Cl. nimmt ferner auch daran Anstoß, daß G. „jeglichen Einfluß Gottes auf die Creatur" Gnade nennt. Aber ist denn diese Begriffsbestimmung verschieden von der seines „Freundes," welcher unter Gnade „das göttliche Wohlwollen gegen die freien Geschöpfe und die darin begründeten göttlichen Segnungen" versteht?

Da nach G. die reine Liebe das Motiv, wie der Erlösung, so auch der Weltschöpfung und der Hinführung des Geschöpfes zu seinem Endziele ist; und da somit die Einwirkungen Gottes auf das Geschöpf nur „Segnungen" sein können, falls letzteres nicht durch

---

*) Vergl. das geistreiche Schriftchen: „Ein Votum über A. Günther's theolog. Speculation mit Rücksicht auf deren Beurtheilung durch Dr. Clemens." Regensb. 1853.

eigene Schuld außerhalb die Sphäre der Möglichkeit der göttlichen Segnungen sich versetzt hat; so ist es überflüssig, jene Liebe („das göttliche Wohlwollen") und diese „göttlichen Segnungen" ausdrücklich in die Begriffsbestimmung der Gnade aufzunehmen. Und eben so überflüssig ist es, die „freien" Geschöpfe ausdrücklich in dieselbe aufzunehmen; denn wem sollte es einfallen, Gnadenerweisungen Gottes an unfreie, also unvernünftige Geschöpfe zu denken? Das Wichtigste zur Aufhellung des Begriffs der Gnade ist vielmehr: daß es außer Gott und der Creatur nur noch Relationen Beider zu einander gebe; und daß Gnade die (in Gottes reiner Liebe begründete) Relation Gottes zur (freien) Creatur (oder der „Einfluß Gottes auf die Creatur") sei, welche Relation überdies keinen anderen Endzweck haben kann, als die Erreichung des subjectiven und objectiven Endziels oder die Heiligung und Beseligung der Creatur. Wenn aber dieses, so kann auch das Gnadengeschenk der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit nichts Anderes sein, als der in der Relation, in welche Gott durch Seine reale Union mit dem ersten Menschen tritt, gegebene „Einfluß" von Jenem auf diesen sammt der dadurch bedingten Zuständlichkeit des letztern. Uebrigens verstand auch Augustinus unter Gnade „eine innere Einwirkung (also einen Einfluß) Gottes (des h. Geistes), wodurch der Wille des Menschen umgeschaffen, und nicht nur geschickt gemacht werde, das Gute zu wollen und zu vollbringen, sondern auch im Guten zu verharren. Und da er die Liebe als die Grundlage aller Tugenden ansah, so bestand die Gnade in der Einflößung der göttlichen Liebe." Vergl. Süd- und Nordl. 187.

Eben so möchte ich von Hrn. Cl. hören: welchen Begriff denn er mit dem supernaturale verbinde, wenn er tadelt, daß G. daß donum supernaturale im Sinne „eines Geschenkes Gottes (weil Gott ein übernatürliches Wesen sei)" nehme; in dem Sinne also: daß der Mensch nicht auf dem Wege der Natur (nicht durch seine natürliche Entwickelung, nicht durch seinen eigenen Willen blos) in den Zustand der Gerechtigkeit und Heiligkeit eintreten, sondern nur durch eine Zugabe (ein hinzukommendes Geschenk) Gottes, und also auf übernatürliche Weise in den Besitz derselben kommen könne? — Wenn Cl. ferner zu der natürlichen Gnade außer der schöpferischen auch die erhaltende Thätigkeit Gottes rechnet, so muß ich abwarten, daß er eine genaue Begriffsbestimmung von der Erhaltung im Unterschiede sowohl von der Schöpfung als von der sogenannten übernatürlichen Gnade gebe, ehe ich mich hierauf einlassen kann.

Wenn er endlich tadelt: daß G. „unter dem dies Geschenk verleihenden Gotte nichts Anderes als den schöpfenden Gott" verstehe, so verschweigt er seinen Lesern, unter welcher Voraussetzung G. dieses thue; nämlich nur unter der Voraussetzung, daß man unter der menschlichen Natur nicht blos ihre Elemente und Bestandtheile und das Verhältniß derselben unter einander und den dadurch begründeten Zustand, sondern überdies auch noch den Zustand verstehe, der von dem Verkehre derselben mit Gott abhängig ist. (L. Symb. S. 30. vgl. S. 61.) Wenn aber dieses, so kann auch gesagt werden: daß die Erhebung des Menschen in diesen Zustand (der Gerechtigkeit und Heiligkeit) ein Act Gottes sei, durch welchen Er Sein Schöpfungs-

werk vollende, daß also unter dem dieses Geschenk verleihenden Gotte „der schöpfende Gott" zu verstehen sei.

Doch nein — Cl. verschweigt jene Voraussetzung nicht, sondern führt sie unmittelbar nach dem ausgesprochenen Tadel ausdrücklich an, aber auf die Vergeßlichkeit der Leser rechnend, nicht, um jenen Tadel zurückzunehmen, sondern um einen neuen Tadel auszusprechen. Wenn man nämlich obige Zuständlichkeit zur Natur des Menschen rechnet, so erscheint es als ein Mißgriff der alten Schule, dieselbe als ein bloßes „göttliches Accidenz" derselben zu bezeichnen. Von diesem Gesichtspuncte aus tadelt daher G., daß die alte Schule (als Erbin der Scholastik) nur das eine Moment ins Auge gefaßt habe, daß die iustitia ein donum supernaturale superadditum sei, und nicht zugleich auch das Andere, daß sie etwas zur menschlichen Natur Gehöriges, d. h. eine Zuständlichkeit derselben sei, in welche sie (jedoch nicht aus und durch sich, sondern durch Gottes Einfluß) treten mußte, wenn sich die Physis im Geiste, der Geist aber in Gott vollenden und zur Ruhe kommen sollte. Er bezeichnet aber zugleich jenen Mißgriff als den „geringsten" und als einen entschuldbaren, den der Reformatoren aber, welche „Gott die menschliche Natur integriren" lassen, indem sie die iustitia zum Wesen der menschlichen Natur hinzuzählen, als einen wahrhaft „ärgerlichen" *). Cl. aber, welcher

---

*) So sagt Luther: Vide, quid sequatur ex illa sententia, si statuas iustitiam originalem non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum superadditum. Annon sicut ponis, iustitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum,

sich nun einmal gewöhnt hat, die alte Schule mit der Kirche, und zeitweilige wissenschaftliche Verständigungsversuche der Schule mit bleibenden dogmatischen Bestimmungen der Kirche zu verwechseln, weshalb er es sich auch zur Lebensaufgabe gesetzt zu haben scheint, der alten Scholastik zur ungeschmälerten neuen Herrschaft zu verhelfen, kann auch nicht den leisesten Tadel derselben vertragen. Deshalb verschreit er es als eine unerträgliche Anmaßung, daß die Wissenschaft, wenn sie auf ihrem stillen Gange durch die Weltgeschichte zu anderen Resultaten über die Natur des Menschen vorgedrungen" ist, als die früheren Zeitalter, diese Resultate „den streitenden Parteien in jeder Sphäre des menschlichen Daseins freundlich darreichen" will. (L. Symb. S. 30 f.) Habeat sibi!

Ueberdies nimmt er auch noch daran Anstoß: daß G. den Ausdruck „Gott sei ein Accidenz der menschlichen Natur" für gleichbedeutend nehme mit dem Ausdrucke, „die ursprüngliche Gerechtigkeit" sei ein solches Accidenz. Wenn aber diese Gerechtigkeit, diese primitive gottgefällige Zuständlichkeit in der realen Union Gottes mit dem Geiste des ersten Menschen begründet ist, warum sollte dann der eine Ausdruck, „Gott sei ein Accidenz der menschli-

---

quod successit, non esse de essentia hominis? Annon igitur frustra est mittere redemtorem Christum, cum iustitia originalis, tanquam res aliena, a natura nostra ablata est, et integra naturalia manent? In Genesin. c. 3. Thomas v. Aquin dagegen: Iustitia originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. P. I. Qu. 100. Art. 1.

chen Natur," mit dem anderen, „die Gerechtigkeit sei ein Accidenz derselben," nicht vertauscht werden dürfen? Sagt doch auch Dieringer: „Gott selbst ist die Gnade, welche sich frei und zeitlich als die Liebe nach Außen manifestirt." (l. c. S. 527). Ja, wenn die (heiligmachende) Gnade nicht eine von Gott ausfließende Substanz ist, sondern eine Relation Gottes zum Menschen und dadurch bedingte Zuständlichkeit des letzteren, so möchte der Ausdruck, „Gott sei ein Accidenz der menschlichen Natur," bezeichnender sein als der andere, „die Gerechtigkeit sei ein Accidenz" derselben. — Ueberdies mußte G. jenen Ausdruck gebrauchen, wenn er das metaphysische Grundgebrechen der alten Schule, welches in einer falschen Verhältnißbestimmung des geschaffenen Geistes zum göttlichen Wesen, und sofort auch des Natürlichen zum Uebernatürlichen vorliegt, und welches den gerügten Mißgriff in der Bestimmung der iustitia originalis zur Folge hatte, ins volle Licht stellen wollte. Davon kann Jeder sich leicht überzeugen, der die Stelle im letzten Symboliker S. 30 ff. im Zusammenhange nachlesen will.

Endlich wird, diesmal aber in verstärktem Grade, der Vorwurf: daß G. das Gnadengeschenk der ursprünglichen Gerechtigkeit für ein Geschenk der natürlichen Gnade ansehe, noch einmal und zwar wie ein ganz neuer und weiterer Vorwurf wiederholt. Denn S. 111 f. hören wir:

„Endlich wird mit der Behauptung, daß die mit dem Schöpfungsmomente coincidirende Unterordnung des Fleisches oder der Seele unter den Geist und das donum superadditum der Unterordnung des Geistes unter Gott, im Streben der Natur, sich im Geiste

wie zu erklären, so zu verklären begründet liege und sich aus der Natur Gottes und der der Creatur darthun lasse, sowohl die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen, als die damit in Verbindung stehende Unsterblichkeit desselben, kurz sein ganzer übernatürlicher Zustand, geradezu für etwas **Natürliches**, in der (ohnehin mit Nothwendigkeit [??] verwirklichten) göttlichen **Idee** vom Menschen, als Synthese der Antithese im Universum, Wurzelndes erklärt. Darum heißt es auch in einer gleich mitzutheilenden Stelle, daß der Mensch in seinem Ungehorsam die realisirte Idee Gottes vom Menschen negirt habe, und daß der Zerfall der Elemente in jener unvermeidlich war, wenn nicht in jener Idee selber noch ein Moment zur Restauration lag, und eben darum sagt Papst in seiner Schrift: Der Mensch und seine Geschichte S. 79: „ „Nachdem der Naturantheil im Menschen (durch die Sünde) seine gesunde organische Einheit mit dem Geiste verloren, — emancipirt, und somit von der Basis seiner Unvergänglichkeit herabgefallen war, — konnte es anders sein, als daß die allgemeine Form des Naturlebens, die da ist . . . ein immer wechselndes Entstehen und Vergehen, sich auch im Menschen, und zwar auf die furchtbarste Weise geltend machte, indem das In-sich-Zurücksinken des Naturgebildes in ihm ein Vergehen des ganzen Menschen . . . ein Sterben ward?" "

Der Kern dieses Vorwurfs liegt darin: daß G. „aus der Natur Gottes und aus der Natur der Creatur" sowohl die ursprüngliche Gerechtigkeit, als auch die damit in Verbindung stehende ursprüngliche Unsterblichkeit darthun wolle. Wenn

dies aber der Fall ist, wie kann Cl. in demselben Athemzuge fortfahren: daß G. „den ganzen übernatürlichen Zustand geradezu für etwas Natürliches erkläre?“ Wenn G. diesen Zustand nicht aus der bloßen Natur des Menschen, sondern zugleich und vorhergehend aus der Natur Gottes, oder bestimmter, wenn er ihn aus der Relation erklärt, in welche Gott zum Menschen tritt, um ihn zu seiner ideegemäßen Endbestimmung hinzuführen; so erklärt er ihn ja aus dem Uebernatürlichen. Wie kann ihm also der Vorwurf gemacht werden: daß er jenen Zustand „geradezu für etwas Natürliches“ erkläre?? Im bisherigen philosophisch-theologischen Sprachgebrauche hat man ja doch unter einem blos natürlichen Zustande (im Gegensatze zu einem übernatürlich begründeten) immer einen solchen verstanden, der in der bloßen Natur des Geschöpfes begründet, also aus der bloßen Geschaffenheit (und Erhaltung des Geschaffenen) zu begreifen ist. Und wenn Cl. aus der übernatürlichen Gnade nicht eine eigene Wesenheit oder Natur, eine über den geschaffenen Wesenheiten (Naturen) hinausliegende und auch von Gott selber verschiedene Natur, eine Uebernatur zu machen gesonnen sein sollte; was will er dann anders unter der übernatürlichen Gnade verstehen, als die von keinem Verdienste der Creatur abhängige Relation Gottes (des Einen und einzigen übernatürlichen, weil unerschaffenen überweltlichen Wesens) zur Creatur, oder die von seiner reinen und unseren Bedürfnissen zuvorkommenden Liebe ausgehende Einwirkung desselben auf die Creatur; und was will er Anderes und Besseres unter dem „ganzen übernatürlichen Zustande“ des Urmenschen verstehen, als denjenigen Zustand, welcher durch jene gnädige (weil unverdiente und der

Natur der Creatur nicht ohne Weiteres mitgesetzte, wenn auch zur Vollendung derselben mitgehörige) Relation bewirkt wird? Wenn also G. aus dieser primitiven Relation Gottes zum geschaffenen Menschen die ganze übernatürliche Zuständlichkeit des letztern zu erklären sucht, während er diese Relation selber wieder, da ja jede Relation zwei Factoren zu ihrer Voraussetzung hat, „aus der Natur Gottes und der Creatur erklärt," — was kann dann Cl. hingegen Vernünftiges vorbringen, falls er, um leidigen Consequenzen auszuweichen, es nicht vorziehen sollte: auf das Gebiet unklarer Begriffsbestimmungen von übernatürlicher und natürlicher Gnade sich zurückzuziehen? Wie war es auch überhaupt möglich, Günthern, welcher mit der größten Entschiedenheit die Ansicht Luthers: „dem ersten Menschen war es so natürlich, Gott zu erkennen und zu lieben, wie dem Auge das Sehen" (D. l. Symb. S. 36), bekämpft, zuzumuthen: er selber erkläre den ganzen übernatürlichen Zustand des ersten Menschen geradezu für etwas Natürliches?

Warum affectirt ferner Dr. Cl. einen so gründlichen Abscheu „vor der göttlichen Idee vom Menschen, als Synthese der Antithese im Universum", als worin nach G. jener Zustand „wurzele"; da er doch selber zugesteht: daß „sich der Dualismus, inwiefern er nichts Anderes aussagt, als daß Körper und Geist des Menschen zwei von einander wesentlich verschiedene Substanzen seien, für jeden christlichen Denker von selbst verstehe", also auch zugestehen muß: daß es sich für jeden christlichen Denker von selbst verstehe, den Menschen als die Synthese jener zwei wesentlich verschiedenen Substanzen hinzunehmen? Oder ist es nicht blos sein Abscheu vor der Idee

des Menschen als Synthese, sondern vor den Ideen überhaupt, weßhalb er es nicht ertragen kann, daß G. den ursprünglichen Zustand mit der Idee Gottes vom Menschen in Zusammenhang bringt? Sollen die Ideen in Gott nichts mehr gelten? Weßhalb schafft Er sie denn, und zwar im unzertrennlichen Zusammenhange mit seinem eigenen Dasein? Soll er von ihnen absehen können, nachdem er sie geschaffen? Hieße das nicht eben so viel, als: aufhören in Relation zu dem zu sein, was er in Relation zu sich geschaffen? Oder gehören die Ideen (deren Inhalt kein anderer ist als die Welt, das Nichtich Gottes) nicht zu Gottes Leben, das nicht blos in realer Selbstverwirklichung, sondern auch in formaler Ideenbildung besteht? Hebt nicht auch Thomas v. Aquin hervor: daß „Gott sich selber Gesetz sei, und daher nichts thun dürfe, wodurch er aufhören würde, mit sich selbst übereinzustimmen; und daß alle Wesen unter seinem Willensgesetze stehen, oder unter der Idee, die Gott in ihnen ausprägte"? (Vorsch. II. 262.) Sollen also die Relationen Gottes zum Menschen ganz unabhängig von der göttlichen Idee vom Menschen aufgefaßt werden dürfen? Warum tritt Gott dann aber in andere Relationen zum reinen Geiste, in andere zur Physis und wieder in andere zum Menschen, in andere zur gefallenen und in andere zur schuldlosen Creatur? Soll die göttliche **Willkür** an die Stelle der Relation Gottes zu seinen Ideen und deren Realisation treten? Und zieht Cl. es daher vor, seine Glieder auf der Ottomane des ideenscheuen sic volo sic jubeo auszustrecken, und alle Gnadenerweisungen unter dem aus geschöpflichem Stoffe gewirkten faltenreichen Mantel der absoluten

Willkür unterzubringen, anstatt mit wissenschaftlichem Ernste zu forschen: was es mit den Ideen auf sich habe, und wie dieselben sich zur Gottheit, und wie diese sich zu jener verhalte? Dann müßte ich ihm freilich die Worte G.'s zurufen: „Jede Vermittelung ist so viel wie keine in der Wissenschaft, wenn sie in einer bloßen Appellation an die freie That Gottes für eine Thatsache Gottes besteht!" (D. l. Symb. S. 93.) Und auch dessen weitere Worte: „Ich kann es mit dem Wesen Gottes nicht vereinbaren, daß Er Etwas unterlassen haben sollte, was zur vollendeten **Idee** des Geistes gehört, insofern diese nicht durch den Geist allein, sonden auch durch Gott zu vollenden ist. Hierher gehört aber von Seite Gottes: die Vereinigung Seines Wesens mit der creirten Substanz, so wie von Seite des Geistes: der Willensentschluß, welchen Gott so wenig für den Geist setzen kann, als dieser sich ohne den Willen Gottes mit Gott in Verbindung setzen kann." (Vorsch. II. 104 f.)

Was wird nach solch einer Theorie, wie sie Cl. sich in den Kopf gesetzt, in consequenter Durchführung aus der Schöpfung, da diese nicht mehr als Schöpfung wissenschaftlich festgehalten werden kann, wenn der Unterschied zwischen Realisation von Ideen und zwischen Wesensentfaltung (Selbstverwesentlichung des absoluten Seins) übersehen oder aufgegeben, und an dessen Stelle der Gegensatz von Nothwendigkeit und Willkür gesetzt wird? Was wird aus der Erlösung und aus jeder Offenbarung Gottes nach Außen, ja aus Gott selber, wenn man durch Hineintragung der geschöpflichen Willkür und Nothwendigkeit in Gott (jener für manifestatio Dei ad extra, dieser für die ad intra) die Grund-

dogmen des Christenthums wissenschaftlich begründen und rechtfertigen will?

Und man waget es, bei dieser anthropomorphistischen Speculation, die schließlich, wie die Erfahrung unserer Tage lehrt, zu völligem Gedankenbankerott führt und führen muß, bei dieser höchst bequemen Resignation auf gründlichere Forschung, das ausschließliche Prädicat der „Kirchlichkeit" und den Dank der Kirchenfürsten in Anspruch und Beschlag zu nehmen, — blos darum, weil man, um die Widersprüche zwischen Philosophie und Kirchenlehre zu verdecken, unter den schützenden Mantel der Uebervernünftigkeit flüchtet?? Ja! wenn nur das sogenannte Uebervernünftige immer auch an sich wenigstens ein Vernünftiges wäre, wenn diese Unterscheidung nicht einen so übelen pantheistischen Beigeschmack hätte, der sich gar nicht mehr wegbringen läßt, seitdem die Consequenzen längst von Anderen gezogen sind und aller Welt vorliegen! Mag man es nun eingestehen oder nicht, diese Unterscheidung ist gerichtet, seitdem eine echtchristliche Wissenschaft, — den Gegensatz von absolutem (unendlichem, göttlichem) und nichtabsolutem (endlichem, creatürlichem) Wissen und Leben an ihre Stelle gesetzt hat. Und die Einführung dieses Gegensatzes in die Wissenschaft ist begründet in dem Creatianismus oder in der Transcendenz der Idee, während der Gegensatz der übernatürlichen und natürlichen Vernunft dem über- und unterordnenden Begriffsschematismus, der von keiner Transcendenz und daher auch von keiner Creation etwas weiß, seine Entstehung verdankt.

Diese Ideenscheu des Hrn. Cl. und weiter nichts spricht sich auch aus, wenn er es dem sel. Papst zum Verbrechen anrechnet,

daß derselbe den Menschen „in seinem Ungehorsame die realisirte Idee Gottes von Menschen negiren“ läßt, und in dieser Idee selber ein Moment zur Möglichkeit der Restauration erblickt. Wenn aber in jenem Ungehorsame nicht die (von Gott — in der Schöpfung und dem ihr auf dem Fuße nachfolgenden Geschenke der iustitia originalis — realisirte) Idee des Menschen negirt wurde, was ist dann in der Erlösung zu affirmiren, zu restauriren gewesen? Und wenn in dieser Idee nicht auch ein Moment liegt, welches die Restauration ermöglichte, wie hat dann diese Restauration von Seite Gottes, der die gefallenen Geister unerlöst ließ, wirklich werden können? bekundet es überhaupt einen philosophischen Blick, wenn man bei der Erklärung von Erscheinungen, die durch zwei Factoren zu Stande kommen, immer nur den einen Factor in Anschlag bringt, den anderen aber ganz unberücksichtigt läßt; wenn man immer nur Gott und seinen absoluten Willen ins Auge faßt, die Creatur aber und deren Gesetz gar nichts gelten läßt, als wenn diese Gott nichts angingen, da sie doch von Ihm herrühren; wenn man also von der Idee Gottes und von der Relation Gottes zu seinem Nichtich nichts hören will, indem man sich mit beiden Händen die Ohren verschließt? So wird allerdings die absolute Willkür proclamirt und zum Erklärungsgrunde von allem Unerklärlichen gemacht; jene Willkür Gottes, die (wie Joh. Duns Scotus meinte) selbst eine andere Welt hätte schaffen und ein anderes Sittengesetz geben können. — Was ist überdies „die realisirte Idee Gottes vom Menschen“ anders als, der offenbar gewordene Wille (nicht Willkür) Gottes für den Menschen, so daß jene Idee negiren nichts

anders heißt als: gegen den Willen Gottes, oder gegen das für den Menschen bestimmte (und in ihm realisirte) Gesetz Gottes sich frevelnd empören? Nur ist in dem Ausdrucke „Idee Gottes vom Menschen" mitausgesprochen, daß das Gesetz, welches dieser übertreten hat, das Gesetz seines eigenen Menschenwesens und nicht zu trennen sei von seiner Setzung (Schöpfung), die selber wieder nur in und aus Gott, aber nicht aus dem Götzen der absoluten Willkür zu begreifen ist.

Wenn nun Günther aus der „göttlichen Idee vom Menschen," insofern zu dieser Idee auch die Relation, in die Gott zum Menschen tritt, gerechnet wird, die ursprüngliche Zuständlichkeit, als Gerechtigkeit und Heiligkeit, abzuleiten sucht; so kann es ihm so gewiß nicht einfallen, diese Zuständlichkeit „für etwas Natürliches zu erklären", (im Sinne des Hrn. Cl.) als er jene „Relation" Gottes zum Menschen nicht für eine (aus der Natur des letzteren sich ergebende) Relation des Menschen zu Gott erklären kann *). Zur Natur des Menschen zählt G. den Urzustand nur insofern, als man zur Natur eines Dinges auch die Relationen, in welche andere Wesen zu ihm treten, rechnen kann. Jene, den Urzustand begründende, Relation Gottes aber zum ersten Menschen ist, wie ich gezeigt habe, so beschaffen, daß sie mit dem Begriffe der sogenannten übernatürlichen (und heiligmachenden) Gnade zusammenfällt. Und wiewohl G. diese übernatürliche Gnadengabe in der (beim Schöpfungsacte schon mitintendirten, weil ideegemäßen) Relation Gottes zum Menschen begründet findet; so kann es ihm doch (ja eben

*) Vergl. der letzte Symb. S. 212 f.

darum) nicht einfallen, dieselbe für etwas „Nothwendiges“ im eigentlichen Sinne des Wortes anzusehen. Oder es müßte Alles, was im selbstbewußten Hinblicke auf eine Idee geschieht, mit Nothwendigkeit geschehen; und nur das ideen-, weil selbst- und zweckbewußtlos Geschehende wäre das Nichtnothwendige! Wir haben es also auch hier wieder nur mit einer Wortfechterei des Dr. Cl. zu thun.

Wie mit der iustitia und sanctitas verhält es sich auch mit dem andern Theile des Urzustandes, mit der Unsterblichkeit des Menschen; auch sie ist als concreatum zugleich ein donum superadditum, ein hinzukommendes Gnadengeschenk, und Cl. würde es vielleicht unterlassen haben, zu sagen, daß G. auch sie für etwas „Natürliches“ erkläre, wenn er Croy's Abfertigung der theologischen Fäuste des P. Ildefons S*** und noch eines Anderen gekannt hätte. Daselbst heißt es nämlich S. 34 f.: „Nach einzelnen, wenn auch wörtlichen Stellen, läßt sich nun einmal ein Gedankensystem nicht beurtheilen. Die leibliche Unsterblichkeit des Urmenschen vor dem Falle war allerdings eine solche, die schon aus seiner Natur, d. h. aus der organischen Verbindung seines Geistes mit seinem Leibe sich von selbst ergab. Aber — wer war denn der Urheber dieser organischen Verbindung? Wenn es Gott war — wie er es nach christlicher und nach Günther'scher Doctrin nur sein konnte — folgt daraus: „„Die Güntherianer können durchaus nicht zugeben, daß Gott den Urmenschen anders, als auch dem Leibe nach unsterblich erschaffen konnte?““ Folgt nicht vielmehr . . . das gerade Gegentheil? Wäre der Leib des Menschen unsterblich von Gott erschaffen worden, so

hätte ja seine Unsterblichkeit nicht erst aus der Vereinigung mit dem unsterblichen Geiste sich ergeben; er wäre eben an und für sich schon unsterblich gewesen, und von einer Sterblichkeit desselben könnte dann so wenig je eine — vernünftige — Rede sein, als von der Sterblichkeit eines unsterblich erschaffenen Geistes! . . . Der Leib des Urmenschen ward nach Günther'scher wie nach biblischer Doctrin überhaupt nicht erschaffen (im eigentlichen Sinne des Wortes), sondern von Gott „ex limo terrae" gestaltet, und die Unsterblichkeit, die ihn ursprünglich umkleidete, war so gewiß keine natürliche, als alle Gestaltungen der Erde, welche diese aus sich „naturali conditione" hervorbringt, eo ipso sterblich sind; sie war eine „übernatürliche," eine „gratia conditoris," weil einer Gestaltung der Erde eigen, welche diese nie und nimmer aus sich hätte hervorbringen können, welche nur die Allmacht dessen, der die Natur erschaffen, aus ihr hervorgebracht hat. Insofern aber dieser Gestaltung Unsterblichkeit nur deshalb vom Schöpfer zugeeignet worden, weil sie von ihm a priori zur Synthese mit einem unsterblichen Geiste bestimmt war, insofern — aber auch nur insofern ergibt sie sich von selbst aus der Natur des Urmenschen, d. h. aus der organischen, also auch widerspruchslosen Verbindung seines Leibes mit seinem Geiste; wie denn auch nur in diesem Sinne die Worte St. Augustin's (De civit. Dei l. XIII. p. 15) zu deuten sind: Constat inter Christianos veraciter catholicam tenentes fidem, etiam ipsam nobis corporis mortem, non lege naturae, qua nullam mortem homini Deus fecit, sed merito inflictam esse peccati; quoniam peccatum vindicans Deus, dixit homini,

in quo tunc omnes eramus: „Terra es, et in terram ibis!“

Gott also ist es, der — aber freilich seiner „Idee vom Menschen, als Synthese der Antithese im Universum“ gemäß, und nicht aus reiner Willkür — dem an und für sich sterblichen, weil irdischen, Leibe des Menschen das Geschenk der Unsterblichkeit, das eben darum auch verlierbar war (während etwas rein Natürliches oder in der Natur eines Seins begründetes so wenig als dieses Sein verlierbar ist), verliehen hat.

Schließlich möge auch die Frage hier noch einen Platz finden: Hätte wohl Dr. Cl. die Doctrin G.'s über den Urzustand so heftig bekämpft, als er es gethan, wenn er die Worte seines Freundes Dieringer (l. c. S. 277) gelesen und beherzigt hätte: „Obwohl die Gnade nicht zum Wesen des Menschen gehört und ein freies Geschenk Gottes ist, so ist jener ihrer doch benöthigt, um als Ebenbild Gottes die Aehnlichkeit mit Gott zu erschwingen? Ob ihm aber Gott dieselbe schöpferisch mitgegeben, oder ihn erst nachher damit ausgestattet habe, ist von der Kirche absichtlich unentschieden gelassen, obgleich die Analogie sowohl als die classischen Stellen der Schrift die erstere Annahme begünstigen, und das vom römischen Katechismus gebrauchte „Alsdann“ (Tum originalis iustitiae admirabile donum addidit) wenigstens nicht entgegensteht.“

Bei solchem Sachverhalte — nehmen sich die an „die katholische Theologie“ gerichteten Fragen nicht wie ungerechte Denuncia-

tionen der Wissenschaft aus, die dem Denuncianten wahrlich nichts weniger als Ehre bringen können?

Dieser fragt nämlich:

„Wird sich nun aber wohl die katholische Theologie mit dieser (von einem über den streitenden Parteien eingenommenen Standpunkte aus gegebenen) Erklärung des Uebernatürlichen, des Accidentiellen und der Gnade in dem Urstande des Menschen zufrieden geben? Wird sie vergessen, daß schon Pelagius in einer ähnlichen Weise das Wort Gnade für dasjenige gebraucht hat, was die Kirchensprache im Gegensatze zu der eigentlichen, übernatürlichen Gnade als Natur oder zur Ordnung der Natur Gehöriges bezeichnete? Wird sie die nahe Verwandtschaft dieser Lehren mit den von der Kirche verworfenen Lehrsätzen des Bajus, 26: Integritas primae creationis non fuit indebita naturae humanae exaltatio, sed naturalis eius conditio; 21: Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, ac proinde naturalis dicenda est, non supernaturalis; 78: Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio; verkennen, oder erachten, daß diese Lehren nunmehr durch die Wissenschaft gerechtfertigt seien, und daß die Kirche daher ihre Anatheme aufheben müsse?" S. 112 f. Solchen in Bausch und Bogen hingeworfenen Fragen habe ich auch nur Fragen entgegenzustellen. Wird die katholische Theologie sich mit der Günther'schen Philosophie nicht „zufrieden geben", wenn letztere Gott gibt, was Gottes ist, indem sie in Gott nicht blos die Dreipersönlichkeit, sondern auch die Idee von der Creatur nachweist, und die Relation, in welche Er zu der realisirten Idee aus

„Wohlgefallen" an ihr oder aus reiner Liebe zu ihr tritt, und auch den Zusammenhang dieser Relation mit und ihre Unterschiedenheit von dem Realisations= (Schöpfungs=) Acte beachtet? Wird sie „vergessen", daß Pelagius das Gnadengeschenk des Urzustandes so bestimmt habe, daß er ausschließlich dem menschlichen Haushalte zuwies, was Günther zur Ordnung des göttlichen Haushaltes rechnet? Wird sie „verkennen", daß Günther nicht die angeführten Lehrsätze des Bajus, sondern die entgegengesetzte Kirchenlehre wissenschaftlich gerechtfertigt habe? Denn nach G. ist, wie wir gesehen haben, die iustitia originalis eine „indebita naturae humanae exaltatio", eine „indebita sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae", eine unverdiente Erhebung des Menschen in das Huldverhältniß Gottes durch die reale Union des h. Geistes mit ihm; und ist auch die „immortalitas primi hominis" insofern keine „naturalis conditio", als sie weder in der Natur der Leiblichkeit liegt noch derselben vom (geschöpflichen) Geiste mitgetheilt, sondern nur von Gott (im Hinblicke auf die Idee der Synthese) verliehen werden konnte. — —

Cl. verläßt sofort die Lehre vom Urzustand und kommt auf die Lehre vom Sündenfall und seine Folgen zu sprechen.

In der Schilderung, welche G. hievon an zwei Stellen Vorsch. II. S. 191 ff. und Lyd. III. S. 93, gibt, vermißt Cl. „eine sehr wesentliche Bestimmung der Kirchenlehre," nämlich diese: „daß der ganze Adam durch seine Uebertretungssünde nach Leib und Seele in's Schlimmere verändert worden sei." Ja er vermißt nicht nur diese Bestimmung, sondern entdeckt auch noch, daß G. „eine nähere Erklärung der von der Kirche gemeinten Ver=

schlimmerung, welche das Conc. Trid. so wie das zweite Concil von Oranges enthalten, ausdrücklich läugne und verwerfe." Das Tridentinum sage nämlich: es sei der freie Wille in den Nachkommen Adams in seinen Kräften geschwächt und gebeugt; und das Arausicanum: der freie Wille sei in Allen, die von der Uebertretung des ersten Menschen geboren sind, verkehrt. „Hiernach besteht also (fährt Cl. fort) die Verschlimmerung der Seele nach auch in einer ursprünglichen oder habituellen Verkehrtheit und Verderbtheit des Willens und der Freiheit des Menschen, wenn auch nicht in einer gänzlichen Aufhebung und Vernichtung derselben." Zum Belege jener ausdrücklichen Leugnung und Verwerfung dieser kirchlichen Erklärung werden endlich aus der Vorsch. II. S. 185 die Worte angeführt: „die Verkehrtheit des Geistes kann nicht eine vor aller Freithätigkeit desselben sein", so wie die Aeußerung des Neffen S. 194: daß der Oheim „von der habituellen oder angebornen Verkehrtheit des Willens kein Freund sei."

Dürfen wir es hienach Dr. Cl. verargen, daß er diesen Brief mit der Frage schließt: „Vermögen Sie, verehrter Freund, diese Aeußerungen mit der Kirchenlehre in Einklang zu bringen? Ich vermag es nicht." (S. 115—17.)

Es geschieht zuweilen, daß Jemand etwas, was er jetzt noch nicht sich zu reimen „vermag", zu einer spätern Zeit fertig bringt. Ich will daher die Hoffnung nicht ganz aufgeben, daß auch Herr Clemens, falls er Unbefangenheit genug sich bewahrt, eben dort, wo er Anfangs schreiende Disharmonie zu hören wähnte, später den vollsten Einklang herausfühlen werde.

Es handelt sich in der Lehre von der Sünde sowohl um die Ur- als um die Erbsünde. Die Lehre von beiden ist, wie bekannt, nicht nur eine der Fundamentallehren des Christenthums, sondern auch von jeher das schwerste Kreuz der Speculation gewesen. Es muß daher schon an und für sich und ganz abgesehen von der Verketzerung des Cl., für jeden gläubigen und gebildeten Christen von hohem Interesse sein, zu erfahren, in welcher Weise G. dieses auf die Schultern der christlichen Speculation gelegte Kreuz aufgehoben und zum Stehen gebracht hat. In den von Cl. auf anderthalb Seiten aus Vorsch. II. und Lyd. III. citirten Stellen aber hat G. seine Anschauung in so gedrängter Kürze ausgesprochen, daß es zu ihrem Verständnisse nothwendig ist, etwas weiter auszuholen*).

Nachdem G. in den „Süd- und Nordlichtern" hervorgehoben, daß der große Augustinus die Erbsünde bald mit einer Erbfolge in ihrer Zwangsgewalt (dem Hange zum Bösen als Bedingung der Schuld), bald mit der persönlichen Sünde und Schuld Adams verwechselt habe, fährt er S. 210 fort:

„Dieser Widerspruch stachelte mich nun noch weiter, und ließ mich nicht eher ruhen, als bis ich die Sünde nach allen ihren Momenten klar und deutlich erhoben hatte.

„Dazu trug die Sprachverwirrung auch noch das Ihrige bei. Denn bald heißt es von der Schuld: sie ist das Wesen der Sünde,

---

*) Um nicht zu weitläufig zu werden, beschränke ich mich darauf, ein größeres Lehrstück aus Günthers Werken wörtlich zu geben, die es vervollständigenden Parallelen aber unter dem Texte desselben zu citiren. Ich ersuche insbesondere die Gegner, diese Citate nicht unbeachtet zu lassen.

bald: die wesentliche Form der Sünde, endlich auch das dynamische Product derselben.

„Was ist denn aber in jedem dieser Fälle die eigentliche Sünde? — denn die Schuld und ihre üble Folge als Strafe findet sich dann von selbst. Von jeher aber hatte mich der Ausdruck: dynamisches Product der Sünde ist die Schuld, am meisten bestochen, weil er als Factoren den Geist in seiner Freiheit und Gott in seiner Liebe, kurz das Wechselverhältniß Beider als conditio sine qua non voraussetzt *).

„Auch schien sich diese Bestimmung mit der andern: Schuld ist wesentliche Form, zu vertragen, insofern eine Form eben so das Wesen, wie ein Product seine Coefficienten voraussetzt. Doch stießen mir hiebei folgende Hindernisse auf, und zwar einerseits: ist Schuld = Product, so stellt sie sich auch als Folge oder Strafe auf, mit der sie doch nach theologischer Weisung nie verwechselt werden darf.

„Anderseits, wenn Schuld nur Form ist, wo bleibt das Wesen? Und wie kann sich eine und zwar wesentliche Form ohne alles Wesen vererben, das hier nur der Willensact eines freien Geistes sein kann, der sich so wenig als der Geist selber fortpflanzen oder vererben läßt?

„Aus der ganzen Verlegenheit aber hat mich die Unterscheidung zwischen Sünde als Begriff und als Thatsache gerissen, wie ich hoffen darf.

---

*) „Das Böse ist an das Verhältniß von Gott und Creatur geknüpft; und nimmt seinen Ursprung durch die Störung der gottgewollten Relation durch das freie Geschöpf." v. Görres a. a. O.

„Es ist eine allgemein bekannte und populäre Definition, welche die Sünde als eine freiwillige Uebertretung des erkannten göttlichen Gesetzes (als des ausgesprochenen Willens Gottes) erklärt.

„Im Begriffe der Ursünde liegt als wesentliches Merkmal die Erkenntniß eines Wechselverhältnisses (in seiner zukünftigen Entschiedenheit und bevorstehenden Bestimmtheit) zwischen Gott und dem Geiste, zwischen Liebe und Freiheit (als dem Vermögen der Gegenliebe); denn ohne diese Erkenntniß gibt es, wenn auch eine materielle Uebertretung, so doch keine formelle oder freiwillige als Sünde, weil jene Erkenntniß selbst schon die Freiheit beurkundet, insofern nur ein freies Wesen zu erkennen, unfreie aber nur zu kennen fähig sind. Aber auch in der Thathandlung als einer sündigen wird die Erkenntniß desselben ethischen Verhältnisses zwischen Gott und Geist (Liebe und Freiheit) vorausgesetzt; und da jenes Verhältniß durch den subjectiven Willen sowohl verletzt oder verneint als bejaht und bekräftigt werden kann, jeder von beiden Acten aber den andern nothwendig ausschließt; so setzt z. B. der factische Widerspruch von Seite des Willens gegen den Willen Gottes, der die Schuld in ihrer Wirklichkeit (Realität) setzt, die formale Schuld (die Schuld in der Vorstellung oder das Wissen um sie) eben so voraus, wie jener Widerspruch das formale Verdienst voraussetzt.

„Kurz: die reale Schuld ist ebenso in einer Beziehung das Product der Sünde oder ihre wesentliche Form zu nennen, wie sie in einer anderen Beziehung als formale Schuld, das Wesen der Sünde genannt werden kann. Aber ohne allen persönlichen

Verkehr zwischen göttlicher Liebe und creatürlicher Freiheit gibt es so wenig eine *Schuld* als ein *Verdienst*, so wenig eine *Strafe* als einen *Lohn*, als nothwendige Folgen beachteter oder verachteter Liebesverhältnisse. Denn nur der freie Geist im Dienste (im Subordinationsverhältnisse) Gottes kann *verdienen*, und nur *gegen* die *Huld* der ewigen (absoluten) Liebe kann die Freiheit sich *verschulden**). Zugleich ergab sich mir: wie die Schuld unter dem Begriff der *Folge* (und zwar einer *unmittelbaren*) aufgefaßt werden könne, insofern diese nämlich als *Gewirktes*, d. h. in ihrer *Wirklichkeit* (und zugleich das Verdienst als ihr Gegentheil ausschließend) ein *Bewirkendes* und zwar den *Willensact* in der freien Creatur voraussetzt. In diesem Falle ist sie aber von den *mittelbaren* üblen Folgen (Strafen) des verletzten Liebesverhältnisses wohl zu unterscheiden. Sie sind für unsern Fall der ewige und zeitliche Tod — die Trennung des Geistes von Gott und von der ihm verbundenen Natur, Folgen, die *nur durch die Schuld* zur Strafe gestempelt werden. Diese Folgen in ihrer *Mittelbarkeit* und (in so fern sie den Charakter der Strafen annehmen sollen) in ihrer *Zufälligkeit* können in gewisser Beziehung sogar ausbleiben — oder müssen wenigstens nicht immer gleich eintreten; ohne deshalb aber die Schuld in der Unmittelbarkeit und Nothwendigkeit ihres Eintrittes auf den Mißbrauch der Freiheit aufzuheben. Aber auch umgekehrt können die Folgen für ein Individuum *ohne Schuld* eintreten, die sodann für dieses auch den

*) Ueber diese Abhängigkeit der Schuld von dem persönlichen Verkehre zwischen Gott und der freien Creatur spricht sich G. auch in der *Vorsch*. II. S. 328 ff. aus.

Charakter der Strafe verlieren. Die Momente der Schuld und der Strafe in der Sünde entsprechen demnach einmal der Idee Gottes von der freien Creatur und dem Willensacte der letzteren im Widerspruche mit der Idee, und sodann den dadurch eingetretenen allseitigen Mißverhältnissen im creatürlichen Leben. Bis hieher wäre nun Alles in guter Ordnung vorgeschritten; jetzt aber beginnt erst die größte aller Schwierigkeiten.

„Der Frevel der Sünde kann in einem Doppelwesen, wie der Mensch, Folgen haben, die auch auf die Physis an ihm und außer ihm ihren Einfluß geltend machen; und da die Physis in der Zeugung wirklich emanirt, so kann sie in der Fortsetzung nicht edler als in der Setzung ausfallen; kurz: Folgen der Sünde in dieser Beziehung sind offenbar vererblich.

Die Sünde selbst aber, als Willensact gegen die Idee Gottes von der Freiheit, und die Schuld, als inneres Resultat eines frei verletzten Liebesverhältnisses, diese können nur im Geiste beschlossen bleiben, wie dieser als solcher auch in und für sich geschlossen und abgeschlossen ist *).

Allein — wie hat nun eine Schuld als vererblich auch nur einmal gedacht werden können; um so mehr, da es über allen Zweifel erhoben ist, daß der Willensact als Offenbarung der Freiheit nur an dem Träger derselben haftet, und nur diesen als solchen, sonst Keinen, verhaftet??"

---

*) Ueber die Sünde und ihre unmittelbare und mittelbare Folge vergl. Vorsch. S. 132 ff. und „der letzte Symbol." S. 66 ff.

„Hier ist der gordische Knoten, den nur die Idee vom Menschen als Vereinwesen (Synthese) von Geist- und Naturleben zu lösen die apriorische Macht hat. Jene Synthese muß aber auch zuvor in ihrer Apriorität verstanden sein, wenn sie jene Machtvollkommenheit entfalten soll. Und das geschieht nur, wenn sie sammt ihren zwei Grundelementen als Gedanke Gottes, oder (nach einem gleichbeliebten alten Ausdrucke) in der Gestalt der Ewigkeit begriffen wird."

Deshalb bespricht G. auf Seite 213 — 220 den Urgedanken Gottes von allem creatürlichen Sein und Leben und insbesondere vom Menschen, und entfaltet denselben in seine Elemente und Momente und Wechselbezüge; und fährt dann S. 220 fort:

„Wer könnte bei diesen Thatsachen und Erscheinungen noch an einer Gütergemeinschaft zwischen dem Leben der Natur und des Geistes und zwar in Bezug auf die Intelligenzen Beider zweifeln, oder, wenn er nicht zweifelt, wie könnte er dann eine Bezeichnung derselben beanständigen, die ursprünglich freilich nicht für dieselbe Sache, aber doch für eine ähnliche Erscheinung erfunden ward, ich meine nämlich den treffenden Ausdruck der alten Scholastik in dem Worte: Communicatio idiomatum?"

„Sollen Wesen, die in ihren innersten Lebensentfaltungen sich wechselseitig bedingen, sich nicht eben deshalb auch ihre thatsächlichen Entfaltungen verdingen und austauschen? Und wenn dieser Austausch in intelligenter Beziehung seine Richtigkeit hat, warum sollte er in ethischer Beziehung zur Lüge werden? Hat das Gewissen mit dem Wissen gar keinen

Berührungspunkt? Ist aber jenes ebenfalls ein Wissen (wenn auch in ursprünglicher instinctartiger Gewißheit); nun so wäre es gerade eine Gewissenssache: dasselbe von jenem Wechselverkehre zwischen den Coefficienten der Menschennatur zu exterminiren. Und das ist eben die große Gewissens-Schuld der gewissenlos gewordenen Wissenschaft" *).

„Es versteht sich übrigens von selbst, daß vor aller Darstellung der Gütergemeinschaft die Güter selbst (als Idiome der Associirten) namhaft gemacht sein müssen."

„Folgendes als Kleinodien oder Allode des Geistes und der Natur zu bezweifeln, wird wohl Niemandem beifallen."

„Der Geist besitzt: Freiheit als Verinnerlichung, Selbstbewußtsein als Ideenbildung, Persönlichkeit als Freiheitsgebrauch. Und in Folge des Freiheitsgebrauches kann Schuld oder Verdienst, Lohn oder Strafe sein Antheil werden."

„Die Physis ist: Nothwendigkeit in Veräußerlichung, Zeugung (Emanation) als Vehikel zur Ueberzeugung oder zum formalen Bewußtsein in Begriffsbildungen, Fortpflanzung als Erhaltung der Geschlechter (Zeugungspotenzen) in gemeinschaftlichen Producten, die ein Geschlecht bilden. Organische Totalität der letzteren bei der Einheit des substantiellen Princips in allen Producten (Solidarität) — Ausgleichung des Gegensätzlichen in einem Producte, und Aufhebung negativer

---

*) Vergl. Vorschule S. 174 und Peregrins Gastmahl S. 358 f.

und positiver Größen (Qualitäten) in derselben Totalität des Geschlechtes (Reversibilität)" *).

„Die Communication aber dieser Idiome, d. h. ihr Wechseleinfluß und Austausch, wie solcher im Leben des Menschen erst möglich ist, läßt sich nun im Allgemeinen dahin angeben:

„Daß das Persönliche des Geistes, in seiner Unvererblichkeit oder Immanenz, im Menschen vererblich wird durch die Natur an ihm; und daß anderseits das Unselbstständige der Natur in ihrer Vererbung oder Emanation — in der Region des Geistes an dessen Persönlichkeit participirt. Demnach können

---

*) Siehe Vorsch. S. 334, 340, und „der letzte Symbol." S. 242 f. — Aehnlich schreibt Görres: „Alle von einem Stammvater fortgepflanzten Menschen sind in ihren Persönlichkeiten, nach der seelischen Seite, frei auf sich selber ruhend, nach der andern leiblichen aber in einer Natur verbunden, in der das Freie doch wieder zu einer Mitte eingelenkt wird. Jede Persönlichkeit in diesem Complexe hat also einen zweifachen Bezug, einen zu sich, und einen andern zur Natur, die Alle zu einem Ganzen eint. In jenem Verhältniß ist er auch verantwortlich für Alles, was er übt; Gutes und Böses wird ihm zugerechnet. Im anderen aber kann eine Zurechnung aus der gemeinsamen Einheit ihm erwachsen, ohne daß er mit der Einstimmung seines persönlichen Willens an der That Theil genommen. Denn wie alle in der einen Natur eins sind, so wird auch, wenn diese Natur von der ursprünglichen Sünde verwundet ist, diese eine solche sein, in der Alle gesündigt haben. . . . Die übernommene Schuld ist nun für alle Zukunft nicht eine persönliche, die bei jedem Individuum freiwillig sein muß; sondern eine Sünde, die der Gezeugte unmittelbar von der Mutter und mittelbar von dem Stammvater überkommen, wie etwa seine Muttersprache. . . . Die Solidarität des Geschlechtes ist an eine zusammengesetzte (synthetische) Größe geknüpft." Am a. a. O. S. 59 f.

Schuld und Verdienst, als geistige Producte im Stammvater und Anfänger eines Geschlechts, sich ebenso in das und durch das Geschlecht hin fortsetzen; wie anderseits ein im schuldvollen Stammvater bereits dem Tode anheimgefallenes Geschlecht, durch das geistige Verdienst eines zweiten möglichen Repräsentanten, dem Leben der Fortpflanzung des Geschlechts wieder zugestellt werden kann; — so wie endlich selbst dieser zweite Repräsentant und sein ethisches Verdienst nur möglich ist durch eine wirkliche Fortsetzung des Geschlechtes auf dem Wege physischer Zeugung."

Wie aber — Vererblichkeit eines Unvererblichen!!

„Darf vielleicht jener Ausdruck: Vererblichkeit des Unvererblichen als eine hölzerne Eselsbrücke von Glas in der Theologie angesehen werden, um etwa den Uebergang zwischen Möglichem und Unmöglichem möglich zu machen? Warum nicht? — einstweilen aber nur von Jenen, die sich die Natur im Menschen Geist werdend, und den Geist in ihm Natur werdend denken müssen, um zu begreifen, wie beide durch einander sich wechselseitig in ihren Lebensäußerungen sowohl fördern als hemmen."

„Es soll aber mit jenem Ausdrucke nur so viel und doch sehr viel gesagt sein: wie nämlich Alles, was der Urmensch für sich verursacht, in gewisser Beziehung auch für eine mögliche Nachkommenschaft verursacht sei, und zwar zu Folge seines Standpunktes im Universum sowohl, als in seinem (möglichen) Geschlechte."

„So z. B. bleibt die Schuld und die Strafe Adams (beide in der Abhängigkeit von seinem persönlichen Willen aufgefaßt) so

persönlich auf immerdar, wie sein subjectiver Willensact; so lang er allein, ohne alle Nachkommenschaft und Erben bleibt. Treten aber diese ein, so wird jetzt erst seine persönliche Schuld und Strafe zur Erb-Schuld und Strafe, ohne daß deshalb sein Act als solcher unser würde, der nur unser (persönlicher Act) insofern werden kann, als wir demselben nachahmen (Nachahmung aber schließt die Vererbung aus); welchen aber der Nachkomme Adams gar nicht nothwendig nachzuahmen braucht, um an der Schuld und Strafe Adams zu participiren, weil er an beiden schon participirt durch den bloßen Eintritt ins Geschlecht auf normalem Wege. Wie so? Weil sowohl Schuld als Strafe Adams nur in der Beziehung eine vererbliche wird, als er sich selber in einer Geschlechterreihe fortsetzt (und vererbt, was er von sich in Andere fortsetzen, auf Andere übertragen kann), wodurch seine Nachkommenschaft sich zur wahrhaften Gattung (die jeder Einzelne mit constituiren hilft) ausbildet, das Ueberlieferte aber sich gleichfalls zur Erb- und Gattungssache (d. h. Schuld und Strafe zur Erb- oder Gattungs-Schuld und Strafe) gestaltet."

„Postulirt aber die Schuld und Strafe Adams, um eine Gattungs- oder Vererbungs-Schuld zu werden, eine Gattung; so ist ja beides in der Menschheit gleichfalls nur unter dem formalen Charakter einer Gattung zu verstehen, ohne deshalb die Erbschuld als ein bloßes leeres Gedankending ansehen zu dürfen. Und warum nicht? Deshalb nicht, weil die postulirte Gattung auch nichts Leeres und Nichtiges ist, insofern sie als bestimmtes Quantum von wirklichen homogenen Individuen das

Substrat für den Gedanken von der Gattung (die Aeußerlichkeit für die Innerlichkeit) liefert, und weil dieser, wenn auch formale Gedanke, doch das Bewußtsein der Physis, ihr eigentliches innerliches Leben, ihre Ideal-Realität ausmacht, an der das Leben des Geistes, in seiner dynamischen Verbindung mit ihr, auch lebendigen Antheil nehmen muß."

„Wozu sagte ich aber oben per parenthesin: was Adam von sich fortpflanzen kann? Um damit dem Verdachte vorzubeugen, als hätte ich vergessen: daß der Geist als solcher nicht emanire, nicht zeuge (weil er eine andere Weise kennt, sich zu bezeugen und zu überzeugen, als in der Veräußerung seines Seins), folglich sich auch in seiner subjectiven Entscheidung nicht fortsetzen könne, die nothwendig in und für die Nachkommen den Charakter der Entschiedenheit annehmen würde."

„Pflanzt sich aber der Geist nicht fort durch Zeugungsacte; so muß derselbe, wenn die Menschheit sich doch fortsetzt, durch Creationsacte Gottes in das Menschengeschlecht eintreten. Und nun stehe ich freilich an der Frage aller Fragen: Wie wird nun Gott den Geist, für die Synthese mit der Physis in der Menschheit, durch Creation eintreten lassen, oder: Kann er den Repräsentirten, d. i. den Nachkommen so eintreten lassen, als wäre er nicht repräsentirt und nicht Nachkomme, sondern Repräsentant und Stammvater? Dieser Widerspruch gehört doch wohl unter die handfesten und handgreiflichen! Steht aber der Nachkomme eben so unter dem Stammvater, wie der Theil unter dem Ganzen und seiner Repräsentation, wie das Individuum als Besonderes unter seiner Allgemeinheit als seinem

Begriffe; so ist der Einzelne auch unter dem Schicksale des Ganzen und seiner potenziellen Repräsentation mitbegriffen" *).

„Oder steht der Mensch nur als Naturwesen unter dem Geschicke und Begriffe der Allgemeinheit??"

„Allerdings gehört das äußere Gattungs- und Begattungsleben, wie dessen innere Seite, die Begriffsformation, unter die Kronjuwelen der Natur; aber eben deshalb nimmt dieselben auch der Menschen-Geist für sich in Anspruch, und zwar unter dem Rechtstitel der Menschheit, nach der Idee Gottes: der Schlußstein im Universum zu sein, kurz: als Synthese (Vereinwesen) des lebendigen Gegensatzes von Natur- und Geistesleben."

„Und Gott müßte nur aufhören, seine eigene Totalidee vom Nichtich, und in dieser die Theilidee vom Menschen zu respectiren, wenn er den Einzelnen in der Nachkommenschaft vom Geschicke des Urmenschen in seiner latenten Ganzheit des Geschlechtes exemt machte."

„Es fragt sich nun freilich weiter: ob der Einzelne von der Schuld ausgenommen sein könne, wenn er vom Geschicke nicht ausgenommen ist, oder mit andern Worten:

„Ob die Schuld Adams mit unter sein Geschick gehört, da jene doch von den übeln Folgen (Strafen) zu unterscheiden ist?"

„Allein wenn die Schuld auch mit der Strafe nicht zu verwechseln ist; so hindert dies doch nicht, Beides als das vom sündigen Willensacte Adams Verursachte und insofern unter dem

---

*) S. „der letzte Symbol." S. 309 f.

Begriffe von Folge aufzufassen. Diese ist nun allerdings, wie bereits bemerkt worden, sowohl unmittelbarer als mittelbarer Natur, weil der Willensact des Menschen in seinem Grundverhältnisse zu Gott nicht ohne Rückwirkung auf Gott, nicht ohne Rückwirkung auf den Menschen selber, und zwar (als eine zusammengesetzte Größe) auf Geist und Natur in ihm bleiben konnte."

„Und nun — unter derselben zweifachen Rückwirkung erblickt das Auge der ewigen Liebe jeden Einzelnen in der Nachkommenschaft, der auf dem Wege der Zeugung ins Dasein getreten ist. Kurz: ein folgendes Geschlecht tritt in die Totalität der Folgen des Urmenschen ein, und nur in dieser Beziehung haben im Geschlechte die mittelbaren Folgen die unmittelbare, d. h. die Strafen des zweifachen Todes, die eine Schuld Adams zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, ohne den Willensact desselben in gleicher Beziehung hereinzuziehen. Allein überdies muß noch hier die Strafe von der übeln Folge wohl unterschieden werden, um allem Mißverstande vorzubeugen, und das allseitigste Verständniß zu gewinnen."

„Wenn der Nachkomme Adams (nach und in dem Abfalle des letztern) aus bereits bekannten Gründen keineswegs auf dem Wege einer normalen Naturentwickelung eintritt; so kann er nur durch einen Vorgang eintreten, der dem Urmenschen auf dem gerade entgegengesetzten Wege ideal zu restauriren im Stande ist, auf dem er sich und sein Geschlecht destruirte. (Das von Wem, Wie und Warum lassen wir noch einstweilen unentwickelt.) Wenn nun aber nur für eine mögliche Nachkommenschaft die Schuld und Strafe der Person

Adams zur Erbschuld wird, das mögliche Geschlecht aber zum wirklichen nur durch einen Gehorsam, der dem Ungehorsame Adams ganz das Gleichgewicht hält, gelangt; so hat dieses wirkliche Menschengeschlecht eben so ein Erbverdienst wie eine Erbschuld zu seiner Voraussetzung. Jenes aber muß dieses sodann nothwendig aufheben, da beide ja in einem und demselben Ganzen (d. h. in einer Gattung) sich befinden. Demnach also ist klar, daß die Gattung als solche entsündigt dasteht, mithin auch der Einzelne, als in ihr und zu ihr als integrirender Theil gehörig, aber auch nur insofern, als er Gattungs- oder Naturwesen ist" *).

„Er ist aber auch zugleich Geistwesen = Person, und als diese muß er sich in seiner Gattung auch bekräftigen und zwar durch einen Willensact, kraft dessen er einen der beiden Willensacte, die sein Geschlecht, wie es leibt und lebt, bedingen, zu dem seinigen machen muß, aber auch jeden von beiden mit Ausschluß des andern zu dem seinigen machen kann, und auf diese Weise entweder die formale (geschlechtliche) Schuld, oder das formale (geschlechtliche) Verdienst zur realen persönlichen Schuld und zum persönlichen Verdienste erhebt; hiemit aber zugleich die übeln Folgen im Geschlechte, mit der Schuld zur persönlichen Strafe, mit dem Verdienst zum Vehikel des Lohnes umgestaltet, und dem Uebel den Stachel der Strafe ausreißt. Unter der Bürgschaft derselben Voraussetzung läßt sich nun auch mit gleicher Strenge behaupten: daß Erbschuld und Erbverdienst sich wechselseitig be-

*) Vergl. „der letzte Symbol." S. 304.

dingen; da jene als ursprünglich persönlich, nur in und für ein mögliches geschlechtliches Ganze möglich, dieses Ganze aber wieder nur durch ein, der persönlichen Urverschuldung entsprechendes persönliches Urverdienst wirklich wird; ferner: daß so wie die Erbschuld in der Gattung für die Gattung als aufgehoben durch das Erbverdienst gedacht werden muß; so beide anderseits (sammt ihren Annexen, der Strafe und dem Lohne) für jeden Einzelnen in der Gattung vorhanden sind; und zwar nicht blos vor seiner Willensentscheidung und Wahl, sondern auch nach bereits getroffener Wahl, kurz, so lang er im Geschlechte lebt und weilt; weil er, so lang er in diesem sich aufhält, den verhängnißvollen Schritt der Entscheidung noch zurück thun kann."

„Soviel Erhabenes und Trostreiches hängt ab einerseits von der tieferen Auffassung des Naturlebens, als eines Strebens zum Selbstbewußtsein, das aber über die formale Begriffsbildung nie hinausgreift, anderseits von der allseitigen Auffassung der Synthese von Geist und Natur (als realisirten Idee des Menschenlebens), kraft welcher das Leben beider in ihr sich geltend macht."

„Als Lichtblick aber aus diesem Doppelverständnisse ist anzusehen: der Gedanke einer doppelten Repräsentation des Einen Menschengeschlechts durch und in zwei Stammvätern, wovon der erste der Stammvater des zweiten und seines ethischen Anhanges in physischer Beziehung, der zweite aber der Stammvater des ersten und seiner leiblichen Nachkommen in ethischer Beziehung wurde."

„Realisirt kann, wie gesagt, jene Idee abermal nur werden in der Menschheit, und zwar einerseits zu Folge ihres Antheils am Naturleben und anderseits zu Folge ihres Antheils am Leben

Gottes, d. h. zu Folge des Antheils Gottes an dem Menschengeschlechte in seiner Liebe zur Creatur als seinem Ebenbilde. Diesen Antheil aber wird die göttliche Liebe überall geltend machen, wo sie dadurch mit ihrem eigenen Leben nicht in Widerspruch tritt, in welchem Falle freilich alle Liebesäußerung als Lebensäußerung unmöglich ist" *).

Dies glaubte ich vorausschicken zu müssen, um zu verhüten, daß die von Dr. Cl. (aus der Vorsch. II. S. 191 f.) angeführte Stelle keiner Gefahr des Mißverständnisses ausgesetzt sei. Sie lautet:

„Als der Urmensch in dem entscheidenden Momente (wo es sich um die practische Anerkennung der Auctorität Gottes mittelst freithätiger Unterordnung seines Willens unter den Willen Gottes, und hiedurch zugleich um die Affirmation alles Dessen handelte, was der Mensch durch Gottes ursprüngliche Setzung war) sich gegen den Willen Gottes (in einem Verbote) entschied; da negirte er auch jenen Zustand, in dem er sich durch den göttlichen Willen befand. — Und wie gleichnamige Pole sich überall abstoßen; so hatte auch der Wille des Geistes in seiner Positivität gegen den positiven Willen Gottes einerseits die Trennung Gottes vom Geiste zur unmittelbaren Folge (den ewigen Tod), und anderseits die Trennung der Psyche vom Geiste (den zeitlichen Tod). Der Mensch hatte in seinem Ungehorsame die realisirte Idee Gottes vom Menschen

---

*) Vergl. Peregr. Gastm. S. 359, Vorsch. II. S. 342 f., der letzte Symb. S. 68 — 71.

negirt, und der Zerfall der Elemente in jener war unvermeidlich, wenn nicht in jener Idee selber ein Moment zur Restauration derselben lag, das zunächst die Erhaltung des Urmenschen in einem anderen, als dem ursprünglichen Zustande möglich machte. Und jenes Moment ist das von dir herausgehobene in der apriorischen Idee vom Menschen als Gattungswesen sammt der Rückwirkung desselben auf das zweite Element Seiner, als des Vereinwesens der Gegensätze im Weltganzen. Und jener andere Zustand ist eben der des Kampfes zwischen Geist und Psyche als einer, der da ist gegen den ursprünglichen Willen Gottes, auf dem daher sein Auge nicht mit Wohlgefallen ruht, wenn der Kampf auch nicht durch den Willen des jedesmaligen Trägers (wie dies bei uns der Fall ist) verursacht ist. Jenes Mißfallen aber ist das Moment der Schuld in jenem ererbten Zustande — ist der Accent in dem zerstörten Verhältnisse des Willens zu Gott, welches vorhanden ist vor allem Freiheitsgebrauche im Träger jenes Zustandes. Es ist die Erbschuld in der Erbsünde, die zur persönlichen wird durch die Bejahung jenes Zustandes von Seite des freien Geistes. Durch diese ist es der Mensch selber, der das Uebel, als Folge der Ursünde, zur Strafe sich schärft für seine eigene Sünde, und welches er in ein Moment seiner Seligkeit und in das Postament seiner Verherrlichung umzuwandeln, in der Freiheit seines Geistes und in der Gnade seines Erlösers das Recht und die Macht besitzt. Daher ist auch der bekannte Satz: Homo, concupiscentiae motus sentiens et non consentiens, trans-

greditur praeceptum: non concupisces! von der Kirche verworfen worden."

Ehe ich nun auf die Ausstellungen des Hrn. Cl. an der Theorie Günthers vor dem Sündenfalle und seinen Folgen eingehe, dürfte es gut sein, diese kurz und übersichtlich unter folgende Gesichtspunkte zu bringen.

Was ist Sünde? Was ist Schuld und was sind die Strafen der Sünde? Was ist persönliche, was vererbte Sünde, Schuld und Strafe? Wie unterscheiden sich die Strafen von bloßen Folgen?

Der Begriff der Sünde ist ein Verhältniß-Begriff; denn die Sünde ist ein Act eines creatürlichen freien Subjects, der nicht ohne ein Object zu Stande kommt; und dieses Object ist der (directe oder indirecte) Wille Gottes *). Betrachtet man daher den subjectiven Act in der Sünde früher als das objective Element in ihr, so erscheint die Schuld als eine unmittelbare

---

*) Direct spricht sich dieser Wille aus im Verbote, indirect im Gewissen. Die Schuld ist daher auch das Resultat jenes Widerspruchs, in welchem der Geist zu sich selber tritt, wenn er der Forderung seines Gewissens, sich als den freithätig zu behaupten, als welchen er im Selbstbewußtsein sich gefunden, entgegenhandelt. Im Geiste des Menschen ist mit der Setzung desselben ja auch das Gesetz verzeichnet, welches in der Gewissensstimme zur Forderung an den Willen wird: sich als von Gott abhängige und nur in Gott zu vollendende Creatur, und als freie, nicht vom Triebe des Fleisches zu beherrschende Creatur zu bethätigen, und dadurch den kläglichen Widerspruch zwischen Selbstbewußtsein und Selbstbethätigung zu verhüten. Vergl. Lydia 1851, S. 148 f. 290 f. Vorsch. II. S. 134.

Folge der Sünde. An und für sich aber gibt es keinen freien Willensact der Creatur, der nicht zugleich eine Action in Beziehung auf Gott wäre, welche auch eine Reaction Gottes gegen die Creatur nothwendig macht. Daher ist die Schuld vom Begriffe der Sünde nicht zu trennen; denn der Willensact in seinem Grundverhältnisse zu Gott ist nicht ohne Rückwirkung auf Gott, nicht ohne Rückwirkung auf den Menschen selber. Der subjective Act in seiner Richtung auf Gott wird zur sogenannten Beleidigung für Gott, d. h. zur Sünde, wenn er dem Willen Gottes widerspricht; oder zur mißfälligen Anschauung des Widerspruchs, in welcher der Anschauende (Gott), als die ewige Wahrheit selber, auch die lebendige Negation desselben ist, weil die Affirmation des eigenen Willens gegen fremde Negation desselben.

Das Product dieser Wechselseitigkeit im Verkehre Gottes und der freien Creatur ist somit die Schuld. Die Schuld ist die wesentliche Form der Sünde, d. h. von ihr als subjectivem Acte so wenig zu trennen, als die Beleidigung Gottes und das Mißfallen des Beleidigten. Diese Beleidigung kommt in ihrer Sündhaftigkeit so wenig ohne Gott zu Stande, als die Schuld, nur mit dem Unterschiede: daß die Schuld auch die Reaction Gottes mit voraussetzt. Mit andern Worten: Der Willensact Adams als solcher ist nicht der alleinige Erzeuger der Schuld, sondern setzt auch ein Liebesverhältniß Gottes zum Geiste voraus, das eben durch jenen Act verletzt wird.

Die unmittelbare Folge der Sünde ist die Trennung Gottes vom Geiste oder der ewige Tod, welche Folge aber durch die Schuld zur eigentlichen Strafe wird. Der Verlust

Gottes ist daher nicht identisch mit der Schuld; diese ist in der doppelten Rückwirkung des verkehrten Willensactes auf Gott und den Menschen selber beschlossen; jener ist die Folge davon.

Beim Menschen, als Vereinwesen von Geist und Natur, tritt noch eine zweite Folge, als Strafe, ein, nämlich der Zerfall in seine constitutiven Elemente oder der zeitliche Tod. — Beide, der ewige und zeitliche Tod sind die Folge (Strafe) der Schuld.

Aber in eben dieser Idee vom Menschen als Vereinwesen liegt auch ein Moment sowohl zur Möglichkeit einer Vererbung der Sünde und ihrer Folgen, als auch einer Restauration. Wird durch Gottes Erbarmung diese Restauration wirklich, so wird auch das mögliche Geschlecht zu einem wirklichen, und die mögliche Erbsünde zu einer wirklichen. Aber es erleiden zugleich durch die Vererbung, resp. durch den Erlöser als neuen Stammvater, Adams Sünde und Sündenstrafen eine Modification. Demgemäß ist:

1. Die Sünde Adams, im Unterschiede von der Schuld betrachtet, eine freiwillige Uebertretung des erkannten göttlichen Gesetzes, oder: der Widerspruch des freien Willens gegen die erkannte Idee Gottes vom Menschen, oder: der gegen die Idee Gottes von der Freiheit des Geistes (als einer nur in Gott zu vollendenden) gekehrte Willensact, oder kurz: der verkehrte freie Willensact.

Dieser Willensact, die persönliche Sünde, bleibt so gewiß im Geiste Adams beschlossen, als dieser (als solcher) in und für sich geschlossen und abgeschlossen ist. Der Willensact eines freien

Geistes läßt sich so wenig als der Geist selber fortpflanzen und vererben.

2. Unzertrennlich von der Sünde ist die Schuld. Denn ein wesentliches Merkmal des Begriffs der Sünde ist: die Erkenntniß eines Wechselverhältnisses zwischen Gott und dem Geiste, zwischen Liebe und Freiheit; so daß die Sünde nicht denkbar ist ohne Widerspruch gegen Gott. Der Widerspruch aber des creatürlichen Willens gegen den göttlichen Willen (in Beziehung auf des Geistes objective Vollendung in Gott) ruft den Widerspruch Gottes gegen jenen oder den sogenannten Zorn Gottes hervor; es fordert die Negation des göttlichen Willens von Seite des creatürlichen, die Negation jener Negation von Seite Gottes heraus. Und diese doppelte Negation, dieser doppelte Widerspruch, oder das Moment der Beleidigung Gottes in der Sünde — ist die Schuld. Es kann daher die Schuld, diese wesentliche Form der Sünde, auch das dynamische Product derselben genannt werden.

So ist denn Adam durch die Sünde aus dem früheren Huldverhältnisse heraus- und in das Schuldverhältniß zu Gott eingetreten. Und dieses verletzte Liebesverhältniß, diese Beleidigung Gottes oder die Schuld bleibt — abgesehen von allen Folgen derselben —, so lange es nicht gesühnt ist. Es bleibt der doppelte Widerspruch stehen, indem die Creatur (weil ihre subjective Vollendung im Freiheitsacte dem Willen Gottes gemäß ist) fortbesteht; ja auch dann noch erhält formal die Schuld sich im Subjecte fort, wenn bereits der reale, d. h. lebendige Verkehr

abgebrochen ist, indem seine Bedingung keine andere ist, als der Gottesgedanke in der Creatur, der so wenig als das Selbstbewußtsein der letzteren schwindet.

Auch diese Schuld, als inneres Resultat des frei verletzten Liebesverhältnisses, bleibt im Geiste Adams beschlossen. Sie ist aber zugleich eine factische Zuständlichkeit, die unter der Voraussetzung der Fortpflanzung Adams in ein Geschlecht vererblich ist.

3. Ein zweites Moment der Sünde ist die Strafe, welche als unmittelbare (resp. mittelbare) übele Folge des verletzten Liebesverhältnisses anzusetzen ist, nämlich: die Trennung des Geistes von Gott und von der ihm vererbenden Natur, oder der ewige und zeitliche Tod, Folgen, die nur durch die Schuld zu Strafen gestempelt werden. Die Trennung Gottes (des h. Geistes) vom Geiste (des Menschen) ist die unausbleibliche Folge des Schuldverhältnisses, oder es müßte Gott mit sich selbst in Widerspruch treten können. Aber auch die Trennung der Psyche vom Geiste oder der zeitliche Tod ist eine unmittelbare Folge desselben, weil die Negation der realisirten Idee Gottes vom Menschen im Ungehorsame Adams nicht denkbar ist ohne den Zerfall der Elemente des Menschenwesens. Und wenn doch dieser Zerfall nicht sogleich eintrat, so war dieses nur möglich durch den Gehorsam des neuen Adam. Denn es lag in jener Idee vom Menschen als Vereinwesen von Geist und Natur auch ein Moment zur Möglichkeit der Restauration (des Sündenfalls und seiner Folgen), die durch Gottes Erbarmung zu einem Factum geworden ist. — Das Verhältniß endlich des zeitlichen zum ewigen Tode betreffend, so können wir

uns den Eintritt des Friedensbruches zwischen Geist und Physis nicht früher denken, als die Trennung des Geistes von Gott.

Jene drei Momente: der subjective verkehrte Willensact oder die persönliche Sünde, die Schuld, welche man auch die objective Sünde nennen könnte, und die Strafen müssen sorgfältig von einander unterschieden werden. Denn nur durch diese Unterscheidung wird es erklärlich: daß die Strafen, als mittelbare Folgen, in gewisser Beziehung ausbleiben können, ohne daß deshalb die Schuld, in der Unmittelbarkeit und Nothwendigkeit ihres Eintritts auf den Mißbrauch der Freiheit, aufgehoben würde; während umgekehrt jene Folgen für ein Individuum ohne Schuld eintreten können, die aber dann den Charakter der Strafe für dasselbe verlieren.

4. Wie aber ist nun eine Vererbung der Schuld, resp. der Sünde, insofern die Schuld das Wesen der Sünde, weil ein positiver Willensact ist, welcher den positiven Willen Gottes negirt, und daher auch von diesem in seiner Selbstaffirmation negirt wird, — möglich?

Möglich ist sie dadurch, daß der Mensch ein Doppelwesen ist *). In einem solchen stellt sich nämlich eine wechselseitige Geltung der Gesetze einer jeden der beiden Wesenheiten, ein Wechseleinfluß und Austausch der Eigenthümlichkeiten eines jeden Lebens, eine sogenannte communicatio idiomatum, Gütergemeinschaft ein, und zwar nicht blos in intelligenter, sondern auch in ethischer Beziehung.

*) „Die Solidarität des Geschlechts ist an eine zusammengesetzte Größe geknüpft.“ Görres.

So trifft denn auch die Sünde in ihrer Rückwirkung nicht nur den Geist, sondern auch die Physis Adams. Trifft sie aber seine Physis, so trifft sie auch die in derselben potenziell gegebene Gattung. Denn das Gesetz der Selbsterhaltung der Physis heißt Fortpflanzung. Durch die Physis in ihrer Fortpflanzung wird die Sünde vererblich. Was aber an der Sünde wird vererblich? Der subjective Willensact in ihr nicht, der ja nur in seiner Rückwirkung die Physis treffen kann, und als die Selbstbezeugung des Geistes (im Gegensatze zur Selbstbezeugung der Physis) so gewiß in jenem beschlossen bleibt, als auch die Selbstbezeugung der Physis, die Fortpflanzung mittelst Zeugung, nie Eigenthümlichkeit des Geistes werden kann. Wohl aber wird das durch diesen Willensact unmittelbar und mittelbar Verursachte, die Schuld und die Strafen, oder die Zuständlichkeit, in welche Adam durch jenen Willensact eintritt, das Schicksal Adams vererblich. Diese Vererblichkeit fällt somit zusammen mit der Fortpflanzung Adams in ein Geschlecht. Es macht also das Naturleben des Menschen als ein Gattungs- und Zeugungsleben (als genus und sexus), das geistig Unvererbliche zu einem Vererblichen: die persönliche Schuld und Strafe Adams wird durch unsern bloßen auf normalem Wege geschehenden Eintritt ins Geschlecht zu einer Geschlechts- oder Gattungssache, zur Erbschuld und Strafe, ohne daß aber sein Act als solcher der unsrige werden könnte. Die Physis, in der Zeugung wirklich emanirend, kann in der Fortsetzung nicht edler als in der Setzung ausfallen. Und wenn der Geist sich nicht durch Zeugungsacte fortpflanzt, sondern durch Creationsacte Gottes in das sich fortpflanzende Menschengeschlecht eintritt; so kann doch

Gott den Einzelnen nicht so ins Geschlecht eintreten lassen, als wäre derselbe nicht Individuum eines Geschlechts, nicht Theil eines organischen Ganzen, nicht ein unter der Allgemeinheit begriffenes Besonderes, nicht Nachkomme Adams. War also der Willensact Adams nicht ohne Rückwirkung auf Gott, nicht ohne Rückwirkung auf ihn selber (auf Geist und Natur in ihm); so erblickt das Auge der ewigen Liebe jeden Einzelnen in der Nachkommenschaft, der auf dem Wege der natürlichen Zeugung ins Dasein getreten, unter jener zweifachen Rückwirkung. Kurz: es participirt jeder Einzelne an dem Schicksale des im Stammvater potenziell gegebenen Ganzen, an dem Schuld- und Strafverhältnisse, in welchem Adam nicht blos als Person, sondern, in Beziehung auf sein durch Fortpflanzung mögliches Geschlecht, auch als Stammherr sich befindet.

Was aber durch die Idee des Menschen, als nicht blos geistigen, sondern auch Gattungswesens, möglich ist, das ist darum noch nicht wirklich. Adam hätte nämlich in Folge und zur Strafe seiner Sünde in die Elemente seines Doppelwesens auseinander-, oder dem zeitlichen Tode verfallen müssen, wenn nicht in der apriorischen Idee Gottes vom Menschen auch ein Moment zur Möglichkeit der Restauration derselben läge, welches zunächst die Erhaltung des Urmenschen in einem anderen als dem ursprünglichen Zustande möglich machte *).

Es muß aber der factische Fortbestand Adams und die factische Fortpflanzung seiner in einer Nachkommenschaft als unter

---

*) Vergl. Vorsch. II. S. 472 ff. 477; Janusk. S. 94, 97.

das Gesetz der Gnade (und nicht der bloßen Naturnothwendigkeit) gestellt, es muß der zweite Adam als der Träger der Menschengeschichte angesehen werden, wenn man sowohl dem Pelagianismus als der starren Gnadenwahl entgehen will *).

Möglich ist somit die Erbsünde nur durch die Idee einer doppelten Stammvaterschaft, die selber die Idee des Menschen als eines Vereinwesens von Geist und Natur und der in ihr gegründeten Gütergemeinschaft zur Voraussetzung hat. Realisirt aber kann jene Idee nur werden durch die Erbarmung der göttlichen Liebe. In dieser Beziehung bemerkt Günther: „daß von einer Erbsünde im Geschlechte nur unter Voraussetzung eines Erbverdienstes die Rede sein könne". (Der l. Symb. S. 59.) So ist denn schließlich als Lichtblick in dem Verständnisse des Menschen als der Synthese von Geist und Natur und der wechselseitigen Geltung der Gesetze Beider anzusehen: der Gedanke einer doppelten Repräsentation des Menschengeschlechts durch und in zwei Stammvätern.

5. Tritt nun durch die Erlösungsgnade die Trennung der Psyche vom Geiste (der leibliche Tod Adams) nicht ohne Weiteres ein, pflanzt Adam sich fort, und stirbt er erst, nachdem das Geschlecht gesichert dasteht; so offenbart sich der Zerfall in ihm (die Emancipation des Fleisches vom Geiste) im Kampfe zwischen beiden. Und auch diese veränderte Zuständlichkeit Adams, die Concupiscenz, ist vererblich.

---

*) Vgl. Der letzte Symboliker S. 310 u. S. 58 ff. Vorsch. II. S. 128 ff.

6. Auf dieser ganzen durch die Sünde verschuldeten Zuständlichkeit der Nachkommen Adams, die als Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit bezeichnet werden kann, ruht das Mißfallen Gottes; und in dieser Gott mißfälligen, weil verschuldeten, Zuständlichkeit besteht die Erbsünde.

7. Aber es ist nicht zu übersehen: daß, wie der Kampf zwischen den Elementen der Menschennatur und die Sterblichkeit dem Fleische nach, als modificirte Zuständlichkeit, schon die Erlösungsgnade zur Voraussetzung hat, so auch die Trennung des Geistes von Gott (der ewige Tod) keine schlechtweg durchgeführte, also auch die Erbschuld nicht in jeder Beziehung eine schlechthinige ist. Denn da nur für ein mögliches Geschlecht die Schuld und Strafe der Person Adams zur Erbschuld; das mögliche Geschlecht aber zum wirklichen nur durch einen Gehorsam wird, der dem Ungehorsame Adams ganz das Gleichgewicht hält: so hat ja das wirkliche Menschengeschlecht eben so ein Erbverdienst wie eine Erbschuld zu seiner Voraussetzung. Das Geschlecht als solches (und jeder Einzelne als Geschlechtsindividuum) steht (in seinen Stammvätern) nicht blos als ein sündiges, sondern auch als ein entsündigtes da. Beide, Erbschuld und Erbverdienst sind für jedes Individuum in der Gattung vorhanden, vor und nach seiner persönlichen Entscheidung. Der Logos, welcher gleich im Anfange das Erlösungswerk auf sich genommen, erweist sich im Gewissen wirksam; der Lebensverkehr Gottes mit dem Menschengeiste ist also nicht schlechtweg abgebrochen, sondern im Hinblicke auf den Menschensohn durch den Logos in anderer Weise wieder angeknüpft. In Folge hievon kann, schon in der alten Zeit, jeder Einzelne seinen

Willen dem göttlichen frei unterordnen, und kann auch aus dem Kampfe mit dem Fleische siegreich hervorgehen. Mit anderen Worten: er kann verhüten, daß die Erbsünde zur persönlichen Sünde werde; er kann gottgefällig leben; denn er kann wählen zwischen der Schuld und dem Verdienste der beiden Stammväter, so lang er im Geschlechte steht. Aber darum bleibt doch die Erbsünde, und insofern auch das Mißfallen Gottes auf ihm lasten; denn wenn auch durch das Erbverdienst die Erbschuld einerseits aufgehoben ist, so bleiben doch anderseits beide im Geschlechte vorhanden, weil sie sich wechselseitig (nicht einseitig), gerade wie die beiden Stammväter, bedingen.

In der Taufe des N. B. aber wird der durch die Genugthuung Christi verdiente h. Geist über alles Fleisch ausgegossen, ohne daß deshalb die Concupiscenz aufhörte; aber Sünde ist sie als solche in den renatis nicht mehr. „Durch die Taufe wird der Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit, und zwar durch Ertheilung der heiligmachenden Gnade, im heiligen Geiste aufgehoben, — der Hang zum Bösen aber so wenig als Krankheit und Tod, da beide factisch fortbestehen.“ (Vorsch. II. 175.)

Der Zustand also des Menschen in nackter Natürlichkeit, in puris naturalibus — ohne Gott, ohne die Gnade — ist eine Fiction. Dieser Zustand ist in der Menschheit nie wirklich, so wenig bei den Nachkommen Adams, als bei diesem selber vor der Sünde. Denn hier war durch den Willen und die Kraft Gottes das Seelische dem Geiste untergeordnet, der Geist aber Gott in unwillkürlicher Hingezogenheit zu Ihm; während dort der Mensch nicht

außer der Erlösungsgnade steht, ja ohne diese gar nicht existiren würde *).

Mit der Erbsünde in ihrer Wirklichkeit verhält es sich somit also:

Jeder Einzelne, der auf dem Wege der natürlichen Abstammung ins Menschengeschlecht eintritt, befindet sich im Zustande des verletzten Liebesverhältnisses zu Gott, im Zustande der doppelten Rückwirkung des sündigen Willensactes Adams, im Zustande der Erb- oder Geschlechtsschuld. Jenes ursprüngliche Liebesverhältniß ist und bleibt verletzt für das ganze Geschlecht; und Niemand kann diese Schuld sühnen als allein der Gottmensch Jesus Christus. Eine Folge hievon ist: daß der Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit als Unterordnung des Fleisches unter den Geist und des Geistes unter Gott, für Adam und seine Nachkommenschaft umgewandelt ist in den Zustand des Gelüstens des fleischlichen Willens gegen den Willen des Geistes, von welchem selber der Geist Gottes gewichen ist, so daß jener nicht mehr in paradiesischer unwillkürlicher Hingezogenheit von und zu Gott sich dem göttlichen Willen unterordnet. Das ursprüngliche gottgefällige Verhältniß des creatürlichen Geistes zu Gott und des Fleisches zum Geiste, so weit es durch die heiligmachende Gnade bewirkt war, ist zerstört. Insofern kann auch der Wille des Geistes ein verkehrter und selbst ein geschwächter genannt werden. Aber diese Verkehrtheit und Geschwächtheit ist keine

*) Vergl. Vorsch. II. 128 f., S. 105 ff., 154 f.; der l. Symb. S. 111 f.; Süd- u. Nordlichter S. 191, 197, 226, 232, 246 f.

a priori im freien Willen des Menschen selber, sondern eine in seinen Relationen begründete. Die Wahlfreiheit als solche (abgesehen von diesen Relationen) ist so unverändert geblieben, als das Wesen des Geistes *).

Das ist, so viel ich, mein theurer Freund, verstehe, Günthers Theorie von der Erbsünde, auferbaut auf dem Fundamente seines Dualismus und Creatianismus.

Dr. Cl. weiß an derselben, wiewohl sie in vielen Stücken von der scholastischen Theorie abweicht, Nichts zu tadeln, als das Eine: daß in ihr diejenige Verschlimmerung der Seele, welche in einer ursprünglichen Verkehrtheit (Schwächung und Beugung) des Willens und der Freiheit des Menschen bestehe, vermißt, ja daß diese Verkehrtheit von G. geradezu geleugnet werde. Natürlich — denn Cl. steht nicht mit uns auf dem Standpunkte der Creation des Geistes.

Ich aber muß von diesem, allein katholischen Standpunkte aus, ihn fragen: Kann 1. auf die Nachkommen vererbt werden, was einerseits nur im persönlichen Willensacte Adams vorkommt, die Willensverkehrung als freier Actus, und was anderseits als im Geiste Adams beschlossen gedacht werden muß, die Willensverkehrtheit als Habitus? Kann 2. auf die Nachkommen vererbt werden, was im Stammvater selber, in welchem die zu vererbende Sünde und Sündenfolge ihren Sitz hat, nicht vorkommt? Nun kann aber derjenige Act, durch welchen Adam sich in seiner

---

*) Nicht hervorgehoben habe ich hier den Einfluß des neuen Adam auf das Vorhandensein der Erbschuld und auf die Beschaffenheit ihrer Folgen. Im Vorhergehenden ist das genügend geschehen.

Freiheit affirmirte und bekräftigte, nicht zugleich ein Selbstschwächungsact der Freiheit und eine (wenn auch nur theilweise) Negation derselben sein. Eine directe und unmittelbare Schwächung und theilweise Aufhebung seiner Freiheit kann in Adam nicht durch seinen Ungehorsam gegeu Gott bewirkt worden sein *).

Kann aber der freie Act des Ungehorsams unmittelbar kein Schwächungsact der Freiheit Adams gewesen sein, eben weil er eine thatsächliche Bekräftigung der Freiheit war; so kann auch von den Nachkommen Adams eine an und für sich und ursprünglich geschwächte Freiheit nicht prädicirt werden. Affirmation oder Negation des im Gesetze niedergelegten Willens Gottes — das ist der Wahlfreiheit primitive Aeußerung; und nicht ist Steigerung oder Minderung der sogenannten Kräfte der Freiheit (die ja selber eine Kraft ist) das der höchsten Selbstbekräftigung des Geistes vorgesteckte Entweder=Oder. Und es würde der willenskräftige Act der Negation des göttlichen Willens zu einem Krystallisationsacte der Freiheit Adams in ihrer Abkehrung von Gott geworden sein, wenn nicht im Logos die Erbarmung Gottes in den Scheidungsproceß eingetreten und die Vermittelung der schiedlichen Momente, diese im lebendigen Flusse erhaltend, eingeleitet hätte. Indem aber der Logos als das neue Stammhaupt vom Beginne der Sünde an in das Geschlecht eintrat, und der Träger seines Lebens wurde, fand sich der alte Stammvater im Fieberzustande seiner (nicht mehr unschuldigen, weil verschuldeten)

---

*) Siehe Peregr. Gastm. S. 357, Süd= u. Nordl. S. 162, Vorsch. S. 75 f., 146, 329, Janusk. 91 ff.

nackten Endlichkeit (in puris naturalibus), die aber die Hand der Erbarmung umkleidete. Und nun war sein Wille, und der Wille aller seiner Nachkommen gestellt zwischen den aufrührerischen Willen des Fleisches und die Stimme des Logos im Gewissen (und in der Offenbarung), die wie von der Erbarmung, so auch von dem Zorne Gottes (von der Schuld) Zeugniß ablegte. In dieser Verkehrung der ursprünglichen Ordnung war der freie Wille verkehrt; und es mußte demselben, auch mit Hilfe der Erlösungsgnade, schwer fallen, den Kampf der Unterwerfung des Fleisches und der Selbstunterwerfung unter Gott siegreich zu bestehen. Erst in diesem Kampfe kann von einer unmittelbaren Schwächung oder Kräftigung der Willensfreiheit die Rede sein, je nachdem dieselbe in wiederholten Acten den Kampf siegreich bestand oder unterlag. Durch wiederholte Nachgiebigkeit aber gegen das Gelüsten des Fleisches und der Selbstsucht mußte die Willensschwäche und Verkehrtheit immer größer werden, das Kapital der Schuld in der Menschheit immer furchtbarer anwachsen, immer dunkler die Nacht des Unglaubens und der Unwissenheit und Gewissenlosigkeit sich über das Geschlecht lagern.

Ueberdies ist die Freiheit *wesentliche Qualität* des Geistes, gehört zur Natur desselben. Eine *ursprüngliche, angeborne Schwäche* des freien Willens lehren, würde daher nichts Anderes heißen, als eine Schwäche des *Geistes selber*, und d. h. *eine aprioriſche Seinsminderung* desselben behaupten. Nun pflanzt sich ferner der Geist nicht durch Zeugung fort, sondern *Gott schafft* den *Geist* eines *jeden* Menschen und bewirkt die synthetische Einheit desselben mit der Leiblichkeit. Mit obiger Be-

hauptung wäre daher zugleich gesagt: daß Gott einen geschwächten und gebeugten, einen in sich selber, weil in seiner Freiheit, herabgekommenen Geist dem Leibe der Nachkommen Adams einschaffe.

Ist aber eine solche Annahme noch vernünftig?

Doch ich darf dem Hrn. Cl. nicht zumuthen, daß er sich auf vernünftige Argumente einlasse. Er weiset eine solche Zumuthung ausdrücklich zurück. Er will durchaus nicht von dem erhabenen und bequemen Sitze des Richters über G.'s Orthodoxie herabsteigen, und vernünftigen Gründen sein Ohr leihen. Aber ich darf ihn doch vielleicht daran erinnern: daß die Glaubens- und Vernunftwahrheiten, wenn sie einander zu widersprechen scheinen, mit einander vermittelt werden müssen. Auch Thomas von Aquin sagt: Nemo credit contra naturam, quia veritas veritati contradicere non potest, und Augustinus: Nemo credit nisi volens. Und ich darf ihm zumuthen, sich nicht auf bloße Worte zu steifen, sondern auf der Worte vernünftigen Sinn zu achten.

Was behauptet Günther, und was lehrt die Kirche von der Willensfreiheit der Nachkommen Adams?

Im VII. Briefe der Vorsch. II. sucht der Neffe den Nachweis zu liefern: daß von einer Erbschuld zu reden sei, weil „eine Depravation in der geistigen Sphäre des Menschen" vorkomme, die „auch die Willensseite, als Grundkraft in ihr, ergriffen habe, indem sie sich kundgebe in unwillkürlichen, instinctartigen Erscheinungen, d. h. in unvollkommener Persönlichkeit." S. 158.

Nach Abfertigung einiger Einwendungen von Seite des Rationalismus gegen „diese *Infection des Willens* (die *verkehrte* Richtung desselben)" bemerkt er S. 161 f.:

„Das *Wehe* (der Ursünde) liegt vor Allem einerseits in der *Aufhebung* der ursprünglichen, der *realen Vereinigung des Geistes mit Gott* (nach dem und durch den factischen Widerspruch des Urmenschen von Seite seines Willens), und anderseits in dem Eintritte einer blos *formalen* Verbindung zwischen Gott und Geist (wie sie sich im *Gewissen*, als Reaction Gottes gegen jenen Widerspruch, kundgibt)." Und nun fährt er fort:

„Aber auch gegen diese *Reaction* als Selbstbehauptung Gottes tritt eine neue *Reaction des creatürlichen Willens* ein, wie sich solche als *Abneigung* vom *göttlichen* und als *Hinneigung zum creatürlichen Willen* — kurz: als *Selbstsucht*, als sogenannter *Hang* zum *Bösen*, in unserem *Innern* vorfindet. *Jenes* wie *Dieses* wird sich vom *Träger* auf *seine Nachkommen übertragen*; und da der Mensch zugleich Geist und Natur in Verbindung ist, so wird sich jenes selbstische Streben in der *einen Richtung* eben so als *Stolz*, wie in der andern als *Sinnlichkeit* oder *Genußsucht* kundgeben. Und eben diese Inficirung des, wiewohl durch einen Creationsact in die Gattung eingetretenen, doch nach bereits entstandenen und nun auch für ihn bestehenden *Gattungsverhältnissen* eingetretenen Geistes, nach seinen zwei Grundkräften (der Receptivität und Spontaneität), vorzüglich aber die *Depravation* der letzteren in ihrem Verhältnisse zu Gott (die *Verkehrtheit* — perversio voluntatis) *constituirt* das *subjective Moment*

in der Erbsünde, das, wie bereits erwähnt, mit dem objectiven Momente (dem verletzten Willen Gottes unter dem Mißfallen desselben) das Wesen der Erbsünde vollendet, aus welchem der Brennpunkt Beider: die Schuld, als Form der Erbsünde, hervorbricht. Denn wie sich Gott den Urmenschen in seiner persönlich contrahirten Schuld als Gattungswesen denkt; so denkt der Allwissende auch jedes Individuum unter derselben Gattung mit jenem fortgesetzten Mißverhältnisse seiner Willensrichtung, sowohl vor aller als selbst in jeder persönlichen Entscheidung jenes verkehrten Willens. Mit einem Worte: Gott erschauet Jeden mit der Erbsünde."

Zu dieser Ansicht des Neffen von der Erbsünde bemerkt nun Günther (oder der Onkel) im VIII. Briefe S. 179 ff. *):

„Wird man ihr gleichfalls den obigen Vorwurf machen?" (nämlich der Geheimnißkrämerei, den unsere Zeit der christlichen Lehre von der Erbsünde fast in jeder Confession macht S. 178) „Von einer unmittelbaren Zurechnung auf positiver Basis im Sinne der Präexistentianer kann bei einem Anhänger des Creatianismus ohnehin keine Rede sein; eben so wenig von einer unmittelbaren Zurechnung auf blos negativer Basis — durch einen geheimen Willensact Gottes. Denn,

*) Der Kürze halber übergehe ich die Darlegung der Versuche der früheren Zeit, die kirchliche Lehre von der Erbsünde speculativ zu begründen, muß aber um des Verständnisses des Folgenden willen den Leser bitten, diese Darlegung (S. 171—79 der Vorsch.) selber nachzuschlagen.

wenn diese Basis auch kein positives Moment aufzuweisen hätte; so läge in ihr immer noch Stoff genug für eine mittelbare Zurechnung."

„Denn die geistige Creatur wäre in diesem Falle (d. h. ohne positive Momente) doch das nicht mehr, was sie gewesen durch Gottes ursprüngliche Setzung. Sie hätte demnach ihre creatürliche Armuth und arme Creatürlichkeit immer nur als ihr Werk sich zuzuschreiben (mag sie nun woher immer wissen: daß sie einst reich gewesen im Besitze des überreichen Gottes)."

„Allein selbst bei einer mittelbaren Zurechnung fragt es sich: ob diese ohne alles Geheimniß zu Stande komme?"

„Worin soll denn hier die Mittelbarkeit bestehen? Doch nur darin: daß das Hauptmoment der positiven Basis (die Störung in der Natur des Menschen) an dem Willen hafte und in der falschen Richtung desselben bestehe (d. h. in der Abkehr von Gott und in der Zukehr zur Creatur), folglich am Subjecte des Willens selber hafte. Diese Richtung des Willens ist es aber, die den Träger desselben als solchen schon unmittelbar (d. h. abgesehen von ihm als einem Abkömmlinge), mittelbar aber erst durch die Beziehung und den Zusammenhang mit seinen Stammeltern verschuldet; und zwar durch das gewöhnliche Räsonnement: „„Was dem Willenssubjecte zunächst, muß ihm auch rückwärts zugeschrieben werden, denn wo Strafe, da ist auch ein Vergehen, weil ohne dieses jene eine Ungerechtigkeit von Seite Gottes wäre.""

Daraus erfahren wir zugleich: Was den Adam zum eigentlichen Sünder (proprie und formaliter) gemacht haben soll. Nicht blos die perversio in actu, sondern die perversitas ex actu relicta, kurz: die Zuständlichkeit des Willens. Daher ist auch jene Verkehrung im Willensacte die actuelle Schuld im Gegensatze zur habituellen Schuld im Willenszustande genannt worden. Weil wir Alle nun denselben Zustand an uns vorfinden, so soll auch der Titel des Sünders im gleichen Sinne auf uns rechtskräftig übergehen."

„Diesem Schlusse nun liegt offenbar der Gedanke zu Grunde: alles Zuständliche am Willen ist verursacht vom Träger des Willens, wie bei Adam so bei uns; und hat zur Voraussetzung: daß fremder Wille keinen unmittelbaren Einfluß auf den Willen eines Anderen haben könne, ohne Vermittlung durch diesen letztern. Daher heißt es auch: Omnibus imputatur, quia omnes in lumbis Adae existentes in eo et per eum peccaverunt, cum ipse peccavit."

„Allein — der große Theologe (Bellarmin) hat sich doch nicht getraut zu sagen: cum eo peccavimus; was er auch als Creatianer nicht konnte. Was er aber sagte, mußte er als Traducianer sagen, da der Traducianismus seine volle Gültigkeit hat in Bezug auf das psychische Leben im Menschen; so wie anderseits der Creatianismus dieselbe Gültigkeit besitzt in Bezug auf den Geist des Menschen, und ohne Gültigkeit wäre, wenn er die schöpferische Thätigkeit Gottes bis auf

die Psyche als Princip der Leiblichkeit des Menschen ausdehnte." *)

„Dir aber — fährt G. fort — brauche ich es wohl nicht zu widerholen: daß eine tiefere Einsicht in den qualitativen Unterschied zwischen Geist und Seele dazu gehört (wie sie aber nicht von einem scholastischen Theologen als aristotelischen Psychologen zu erwarten ist), um in der Erklärung der Erbsünde der Versuchung von Seite des Traducianismus zu widerstehen; und ich verdenke es Dir nicht, wenn Du in den angezogenen Worten: in lumbis Adae existentes den momentanen Sieg des Traducianismus erblickst. Denn was in den Hüften Adams von uns Allen als Nachkommen vorräthig gewesen, ist eben nur potenziell (der Substanz) nach vorhanden gewesen; und selbst wenn wir nach der Einschachtelungs-Theorie als diminutive Individuen, als Infusorien existirt hätten; so hätten wir doch nicht in ihm und durch ihn gesündigt, als er sündigte; da das sündige Princip in ihm nicht die Psyche, sondern der Geist gewesen, der aber nicht von der Erde, sondern unmittelbar von Gott stammte, und daher auch nicht als gesteigerte Naturpsyche gedacht werden kann. Hier ist nun auch die Stelle, wo der Creatianer zum Geheimnißkrämer werden kann und muß, wenn er von gewissen Voraussetzungen nicht abläßt."

---

*) Das möge Hr. Cl. sich wohl merken in Beziehung auf seinen Dualismus von todter Materie und belebender Seele im Menschen! Dieser Dualismus ist unvereinbar mit der kirchlichen Lehre von der Erbsünde.

„Zu diesen gehört vor Allem die angeführte Zuständlichkeit des Willens, diese mag in einer einfachen oder zweifachen Verkehrtheit bestehen, dort als Zukehr zur Creatur, hier als Einkehr zugleich des Geistes in sich selber, wovon diese Selbstsucht, jene Genußsucht genannt wird; wiewohl nicht selten beide Abkehrungen mit dem Worte Concupiscenz bezeichnet werden."

„Denn es entsteht jetzt die Frage: Wie ist die Zuständlichkeit am Geiste Adams in meinen Geist übergegangen, da dieser doch nicht wie meine Leiblichkeit von ihm abstammt? Jener Zustand in Adam als habitus hat einen actus zur Voraussetzung, in mir aber nicht; da derselbe Zustand als aller Willensbethätigung vorausgehend angenommen wird. Ist vielleicht Gott, wie der Schöpfer meines Geistes, so zugleich der Urheber jenes Zustandes, und dies vielleicht nach einem Gesetze, das Er sich selber von Ewigkeit gegeben, unbeschadet seiner Heiligkeit; uns Menschen aber noch nicht geoffenbart hat?"

„Hat nun der Creatianer auf diese Fragen keine Antwort, so ist das Geheimniß aufgelegt; aber doch zu seinem Troste (wie er glaubt) von der Art zugleich: „„daß es ein seltenes Licht verbreitet über alle anderen Dunkelheiten des Lebens, z. B. wie neben der Heiligkeit Gottes das Elend der Menschheit bestehen könne?"" Er schmeichelt sich, dieses Wie zu begreifen unter Voraussetzung jenes unbegriffenen Wie. Denn jenes Elend müsse er jetzt, sagt er, als ein selbstverschuldetes ansehen. So begreift er aus demselben Grunde: „„Wie Gott jenes Elend so mißfällig sein könne, daß er den Träger desselben

sogar von der ewigen Seligkeit ausschließe; denn es ist ein verschuldetes."" Und fürwahr, ist einmal das Kamel verschluckt, so hat die Kehle mit Mücken ein leichtes Spiel."

„Auch gibt es der Trostgründe noch andere für den Fall, daß sich der Forschergeist des Creatianers nicht gleich beschwichtigen ließe. Sie sind gewöhnlich von der seit dem Sündenfalle angeborenen Unverträglichkeit des geistigen Auges mit dem Lichte hergenommen. „„Was wissen wir denn eigentlich im strengen Sinne?"" (fragt man). Und die Antwort ist: „„Wir wissen vom Ursprunge unserer Seele so wenig, wie von ihrem Wesen. Wir durchschauen auch das Geheimniß unseres Willens und unserer Freiheit nicht. Wir wissen sogar nicht, wie die Seele mit dem Leibe; wie wir mit unsern Erzeugern, und zuletzt mit Adam zusammenhängen.""

„So viel aber sollte jeder Theolog von Profession wissen, daß es unkatholisch ist zu glauben: daß die einzelnen Geister ebenso ein gemeinsames allgemeines Princip zu ihrer Voraussetzung haben, wie die einzelnen Naturindividuen in allen drei Reichen der Natur eine und dieselbe Substanz für sich voraussetzen, deren Besonderungen sie nur sind; ja daß es sogar unchristlich ist: Gott als den Weltgrund (mit oder ohne Transcendenz gleichviel) zu glauben, — und daß, wer weder b noch c sagen wolle, doch wenigstens a sagen müsse, wenn er überhaupt mitreden wolle. Wissen endlich sollte jeder Theologe so viel aus der Philosophie: daß es diese, so lange sie sich selber versteht, nun und nimmer mit dem Wie im eigentlichen Sinne zu thun habe. Und daß deshalb,

weil sie das Wie im Nexus zwischen Leib und Seele — zwischen Kind und Mutter nicht erschaue, nur der Ignorant von ihr behaupten könne: daß sie vom Nexus selber als solchem so viel wie Nichts wisse."

„Bei Andern aber kommt der Creatianismus selber in Mißcredit; er sinkt nämlich in das Reich der Hypothesen herab, unter denen er sogar eine schwache unter den stärkern ist. Und warum? Weil er von einem Kampfe zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Principe spreche, der auch in Adam als natürlicher Vorgang eingetreten wäre; da es sich doch vor Allem darum handele: die **Verkehrtheit** des Willens als ursprünglichen und unnatürlichen Zustand zu erklären. „„Sollte (fragt man) diese Verkehrtheit sich eben so erklären lassen aus der nackten Endlichkeit des Geistes in seiner Stellung zu Gott, wie sich aus ihr der obige Kampf begreifen läßt? Dann wäre ja aber der Mensch, als endliches Wesen, an sich schon zur Sünde geneigt, und er würde dies nicht erst durch den Mißbrauch seiner Freiheit. Ja die göttliche Gnade hätte sodann auch kein anderes Geschäft im Menschen, als diese Opposition der Creatur zur Gottheit entweder zu entfernen, oder gar nicht ausbrechen zu lassen. Hat aber die Gnade eine andere Aufgabe, so ist auch der Mensch ohne dieselbe und vor der Verbindung mit ihr nicht willensverkehrt. Er kann es werden, und wird es leicht; aber im Momente seiner ursprünglichen Gesetztheit von Gott ist er es nicht.""

Und nun kommen jene Worte, in welchen Dr. Cl. die kirchliche Bestimmung von der Verkehrtheit des Willens geleugnet findet.

Ich aber frage Hrn. Cl., vorausgesetzt, daß er diese Stelle in ihrem ganzen Umfange von S. 185 — 191 gelesen: „Leugnet und verwirft Günther hier" die Verkehrtheit des Willens, als eine von der Sünde Adams herrührende primitive Zuständlichkeit der Nachkommen des Letzteren? Er leugnet sie nicht, sondern er leugnet nur: daß der Geist an sich und a priori einen verkehrten Willen haben könne. Und warum thut er das? Weil er als Katholik und als Philosoph Creatianer ist.

Demgemäß kann nämlich „die Verkehrtheit des Geistes nicht eine vor aller Freithätigkeit desselben sein." Denn es ist der Geist in seiner Gesetztheit aus Nichts so wenig ein a priori freithätiges als wollendes, weil noch gar nicht seiner selbst bewußtes Wesen, sondern er wird beides erst im Acte seiner Differenzirung, welche selber wieder für ihren Eintritt eine bestimmte Entwicklungsstufe des physischen Lebens des Menschen voraussetzt. Er kann also auch an sich, d. i. vor allem Wollen nicht willensverkehrt sein. Und da er für jeden Menschen unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervorgeht, so kann selbst auch in der primitiven unwillkürlichen Willensäußerung, in die er auf spätere Sollicitation eintritt, nicht ohne Anderes eine Abkehrung von Gott liegen.

Es wird ferner eine solche primitive und im Willen selbst gelegene Abkehr von Gott nicht von der Empirie bestätigt. Es setzt nämlich „die Willensabkehr des Geistes von Gott und dessen Willen den Gedanken von Gott und dessen Willen im Geiste voraus"; während dieser Gedanke nach Ausweis der Empirie in „inseparabelem" Zusammenhange mit dem „Ichgedanken" sich einstellt. „In dieser Art Verbindung aber liegt so wenig eine Abkehr,

daß der Geist vielmehr den ganzen Inhalt seines Selbstbewußtseins, als innere Gesetzgebung, in letzter Instanz auf Gott als Gesetzgeber beziehen muß." Und darin liegt zugleich für den freien Geist „die Aufforderung: den (natürlichen) Liebeszug (des Geistes zu Gott) auch praktisch zu bethätigen." In Uebereinstimmung hiemit sagt auch der Apostel: „Condelector legi secundum interiorem hominem; und es ergibt sich diese Wahrheit aus jener Verbindung des Gottes- und Selbstbewußtseins." (S. 185 f.)

Es befindet sich endlich der erbsündliche Mensch primitiv nicht im Zustande gänzlicher Gottverlassenheit und somit der bloßen Natürlichkeit, nackten Endlichkeit; so daß man auch hieraus die Willensverkehrtheit nicht ableiten kann. Dieser Zustand des Menschen, „bekannt unter dem Namen in puris naturalibus" ist nichts als „eine Fiction, d. h. eine hypothetische Annahme, um mittelst derselben Wirkliches denkbar zu machen". Sondern der primitive Zustand der Nachkommen Adams ist schon vermittelt durch den Eintritt des neuen Adam ins Geschlecht, also durch die Erlösungsgnade; und ist kein anderer als der „des Kampfes zwischen Geist und Psyche."

Dasselbe sagt G. in der (ebenfalls von Cl. citirten) Stelle der Lydia III. S. 93: „Der Ungehorsam hatte eine Veränderung in dem Wechselverhältnisse zwischen Geist und Natur im Menschen und außer ihm zur Folge, welches sodann die persönlichen Verschuldungen im Menschengeschlechte herbeiführte."

Und dieses Gott mißfällige Verhältniß zwischen Geist und Natur im Menschen „ist vorhanden vor allem Freiheitsgebrauche

im Träger jenes Zustandes", nicht aber die Verkehrtheit der Willensfreiheit an sich.

In diesem Zustande „begehrt das Fleisch gegen den Geist, aber auch der Geist gegen das Fleisch: beide sind einander entgegen." Das Begehren aber des Fleisches gegen den Geist ist das frühere und stärkere, weil das physische Leben im Menschen früher erwacht und zur Reife kommt als der Geist. Der Kampf zwischen beiden Principien ist daher so wenig, als die Ungleichheit desselben in dem vorherrschenden Siege der Natur über den noch unmündigen Geist zu umgehen. Aber diese Ungleichheit muß nicht und darf nicht bleiben. Und wenn es so bliebe, wie der Apostel sagt: daß das Gliedergesetz dem Gesetze des Geistes widerspräche, und diesen dem Gesetze der Sünde unterjoche; so geschieht es nur mit des freien Geistes eigener Zustimmung. Denn auch in ihm ist die Freude am inneren Gesetze ein naturgemäßer Vorgang, dem zu Folge er gegen das Fleisch begehrt, und zwar sehend, nicht blind, wie dieses gegen ihn begehrt. Allein — jenes Anderswerden zwischen den zwei Lebens- und Gedankenmächten im Menschen hangt von den Fortschritten in der Selbst- und Gotteserkenntniß ab, und von der Treue des Bekenntnisses derselben, d. h. von den Fortschritten des Gewissens und der Gewissenhaftigkeit."

Und „auf diesem Wege zu Beiden ist der Geist vom Anfange bis zu Ende nicht allein", d. h. befindet sich nicht in puris naturalibus, nicht im Zustande der Gottverlassenheit und Angewiesenheit blos auf sich, „denn Gott selber ist sein Begleiter. Und wie sich an das Wissen des Geistes von ihm selber der Gottesge-

danke, so schließt sich auch an die Stimme seines Gewissens das Wort Gottes, und an seinen Willen die Kraft Gottes an." (S. 86 u. 88 f.) Mit anderen Worten: die Nachkommen Adams als Gattungsindividuen ererben nicht blos die Schuld Adams, sondern stehen auch unter dem Segen des Erlösers.

Wohl bemerkt Möhler (Symbolik IV. Aufl. S. 60 ff.): „Eine durch das ganze Mittelalter hindurch sehr gangbare ... Theorie war folgende: an sich und unmittelbar besteht die Erbsünde in der Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit und ihrer Bedingung, des höheren göttlichen Princips, ohne daß der mit dem genannten Uebel Behaftete irgend ein die Natur des Menschen integrirendes Vermögen verloren, oder irgend eine böse Kraft überkommen hätte. Alle Söhne Adams werden vielmehr mit denselben natürlichen Vermögen und Anlagen geboren, mit denen Adam selbst geschaffen wurde, so daß sich der gefallene Mensch, die Erbsünde abgerechnet, in keinem anderen Zustande befindet, als dem der nackten Endlichkeit, der entblößten, auf sich zurückgebrachten, sich selbst überlassenen Natur, in keinem anderen Zustande mithin, als in welchem Adam selbst vor dem Falle gewesen wäre, wenn er sich nicht eines besonderen göttlichen Princips erfreut hätte. Das Ebenbild Gottes im Menschen ist daher auch geblieben.

„Da aber die ursprüngliche Gerechtigkeit Adams durch seinen Fall für ihn selbst und das ganze (in ihm sündigende und seine Schuld theilende) Geschlecht verloren ging, so war folgende Verschlimmerung auch der Natur, wie in ihm so in allen seinen Nachkommen, die mit ihm durch den so engen Geschlechtszusammen-

hang Eine moralische Person bilden, deren Schicksale also auch von dem seinigen nicht getrennt werden können, unvermeidlich. Mit dem Verluste der Gerechtigkeit, durch welche der Mensch Gott innig zugewendet war, trat nämlich nothwendig auch zugleich ein Zustand der Abgewandtheit von Gott ein: nicht mehr entschieden zu Gott hingekehrt, war Adam eben deshalb von ihm abgekehrt und darum an seinem Willen verkehrt. Diese sündhafte Beschaffenheit geht auf seine Nachkommen über, und die Erbsünde muß daher eigentlich beschrieben werden als ein die Willensverkehrtheit einschließender Verlust der uranfänglichen Gottgefälligkeit.

„Da überdies das dem paradiesischen Adam verliehene göttliche Princip es war, durch welches ebenso der Leib mit dem Geiste wie dieser mit Gott in Harmonie erhalten wurde, so gingen nach dem Falle auch der innere und der äußere Mensch schroff aus einander, und ein ungleicher Kampf zwischen beiden war eröffnet; denn jener trägt ja, ungeachtet seiner verkehrten Richtung, gleichwohl noch Gottes Bild an sich, kann sich eines geheimen Zugs nach Oben nicht erwehren, und will demselben wohl auch Folge geben: er will und will nicht, er will kraftlos und unmächtig: so daß der äußere, seiner Natur gemäß nach Unten ziehende, und das ihm Verwandte suchende Mensch im Ganzen ein entschiedenes Uebergewicht behauptet. War also in Adam mit dem Verluste seiner Gerechtigkeit eine verkehrte, gegen den Geist sich empörende, übermächtige Sinnlichkeit gegeben, so erbt sich auch diese fort; sie ist aber doch nicht als die Erbsünde selbst zu betrachten, da Sünde und Sündhaftigkeit überhaupt nur im Willen ihren Sitz

haben kann. Die verkehrte Sinnlichkeit ist eine unausbleibliche Begleiterin der Erbsünde, aber nicht sie selbst."

Es fügt aber Möhler hinzu: „Daß indeß diese Auffassung des Dogma der Erbsünde nicht selbst geradezu Dogma ist, ginge schon aus der weisen Zurückhaltung der Synode von Trient hervor, welche es verschmähte, sie aufzunehmen, wenn es auch der Geschichtschreiber dieser Kirchenversammlung, Pallavicini, nicht ausdrücklich sagte, und durch die Synodalverhandlungen bewiese. Sowohl Marheineke'n als Winer'n blieb daher der Geist der katholischen Kirche unbegriffen, und die Geschichte der Synode unbekannt, wenn sie dieses Theologumenon schlechthin als Kirchenlehre darzustellen geneigt sind."

Es wird daher auch erlaubt sein, eine von diesem Theologumenon abweichende Theorie zum Zwecke der Erklärung des katholischen Dogmas aufzustellen. Es wird erlaubt sein, zu sagen: der gefallene Mensch befinde sich, die Erbsünde abgerechnet, nicht im Zustande „der nackten Endlichkeit, der entblößten, auf sich zurückgebrachten, sich selbst überlassenen Natur", weil das Erbverdienst so wenig als die Erbschuld von dem gefallenen Menschen abgerechnet werden kann, indem der in ein Geschlecht sich fortpflanzende Adam ohne den neuen Adam und dessen Rückwirkung nicht denkbar ist. Es wird erlaubt sein, darauf aufmerksam zu machen: daß, wenn auch in Adam „mit dem Verluste der Gerechtigkeit ein Zustand der Abgewandtheit von Gott und darum eine Willensverkehrtheit eingetreten" sei, darum noch nicht folge: daß diese sündhafte Beschaffenheit auch auf seine Nachkommen übergehe, so daß die Erbsünde als ein diese (unmittelbare) „Willensverkehrtheit einschließender

Verlust der uranfänglichen Gottgefälligkeit" zu beschreiben sei. Denn die Willensverkehrtheit Adams, als Zuständlichkeit, war verursacht durch den freien Act seiner Willensabkehr von Gott, während sie bei seinen Nachkommen vorhanden sein soll vor aller Bethätigung ihres Willens. Oder kann jene Zuständlichkeit der Willensabkehr des Geistes Adams von Gott unmittelbar auf seine Nachkommen übergehen, da doch der Geist selber nicht (durch Zeugung) übergeht, sondern von Gott geschaffen wird? Oder, wenn dieses nicht, kann der geschöpfliche Geist, als solcher, ohne die heiligmachende Gnade, ohne Weiteres von Gott abgekehrt, und darum an seinem Willen verkehrt sein? Und — schließt der Verlust der uranfänglichen Gerechtigkeit nicht auch dann eine Willensverkehrtheit ein, wenn diese durch Relationen bedingt ist?

Es wird erlaubt sein, zu bemerken: daß, wenn zugegeben wird, daß der Geist, wegen seiner Gottebenbildlichkeit, sich „eines geheimen Zuges nach Oben nicht erwehren" könne, und „demselben auch Folge geben wolle"; und wenn hinzugefügt wird: „er will und will nicht, er will kraftlos und unmächtig", — doch unmöglich derselbe Geist zugleich wollen und nicht wollen, und unmöglich davon die Kraftlosigkeit und Unmacht seines Willens herrühren könne. Sondern nach dem Ausspruche des Weltapostels gibt es deshalb einen doppelten, einander entgegengesetzten Willen im Menschen, weil es einen Willen des Fleisches (der Psyche) und einen Willen des Geistes im Menschen gibt; und schreibt sich die Unmacht und Kraftlosigkeit des geistigen Willens im erbsündlichen Menschen daher, weil der fleischliche Wille „ein entschiedenes Uebergewicht behauptet." Und dieses Uebergewicht kann überwunden

werden, weil auch der gefallene Mensch nicht in nackter Endlichkeit dasteht, sondern „die Kraft Gottes sich an seinen Willen anschließt."

Es wird endlich erlaubt sein, dem Ausspruche gegenüber, daß „Sünde und Sündhaftigkeit überhaupt nur im Willen ihren Sitz haben können," und daß daher die „Erbsünde als ein die Willensverkehrheit einschließender Verlust" zu beschreiben sei, hervorzuheben: daß die Sünde als Schuld ein Verhältnißbegriff sei, und daß daher bei der Bestimmung des Wesens der Erbsünde in ihrem Unterschiede von der persönlichen Sünde das Verhältniß des Geistes nach Oben und nach Unten nicht zu übersehen sei.

Und so ist es denn auch Günther'n nicht zu verargen, wenn er einerseits in Uebereinstimmung mit der „im Mittelalter sehr gangbaren Theorie" lehrt, daß die „ursprüngliche Gerechtigkeit durch welche Adam Gott innig zugewendet war," für die Nachkommen verloren worden; und doch andererseis die Willensverkehrtheit derselben in anderer Weise ableite, als es nach jener Theorie geschah. Daß die Sünde Adams ohne Weiteres eine Willensverkehrtheit im Geiste der Nachkommen zur Folge gehabt habe, könnte nur dann behauptet werden, wenn man entweder zwischen dem Geiste der einzelnen Menschen und dem Geiste Adams ein ähnliches Verhältniß ansetzen wollte, wie zwischen der Leiblichkeit der Einzelnen und dem Stammleibe Adams besteht, wenn man also den Creatianismus gegen den Traducianismus vertauschte, oder wenn man eine Theilnahme jedes Einzelnen an der Selbstbestimmung Adams lehren und zu diesem Zwecke die Idee von der Präexistenz der Menschenseelen wieder ins Leben rufen wollte. Es kann vielmehr eine

Schwäche und eine Abkehr des geistigen Willens von Gott nur daraus gefolgert werden: daß derselbe 1) nicht mehr auf gleiche Weise in Gott gefestigt ist, als es Adams Wille durch die ursprüngliche heiligmachende Gnade war; und daß er 2) durch den emancipirten Willen des Fleisches angereizt und gar leicht verführt wird, auf sein Gesetz der Freiheit zu vergessen und in freiem Entschlusse den Willen Gottes zu übertreten.

In ersterer Beziehung bemerkt G. ausdrücklich: „Die Selbstheit ist in ihrer ursprünglichen Verknüpfung mit der absoluten Ichheit keine Selbstsucht zu nennen; sie verdient diesen Namen erst in der Losgerissenheit vom Absoluten und der Negation ihrer Rotation um dasselbe, um sich ausschließlich um ihre eigne Axe zu drehen; zu welchem Entschlusse und seiner Ausführung allerdings der nächste Grund in der Selbstheit (Ichheit) liegt, die auch zugleich der Quell aller Imputabilität ist.... Jene Selbstsucht ist zugleich Verkehrtheit und Unnatur." Das heißt doch mit andern Worten: In seiner Losgerissenheit oder Getrenntheit von Gott oder in jenem Zustande, in welchem an die Stelle der realen Geeintheit mit Gott (dem h. Geiste) die blos formale Verbindung zwischen Gott und Geist getreten ist, wie sie sich im Gewissen kundgibt, — in diesem Zustande geht von der Ichheit (Selbstheit) des Geistes eine stärkere Sollicitation aus zur freiwilligen Abkehr von Gott und zur Einkehr blos in sich oder zur Selbstsucht, als in dem paradiesischen Zustande möglich war. Deshalb kann und muß von einer Willensverkehrtheit der Nachkommen Adams die Rede sein. — In Beziehung auf den zweiten Punkt aber sagt G.: „Eine andere Verkehrtheit tritt ein

auf Sollicitation des sinnlichen Prinzips und seiner Triebe zur Selbsterhaltung, wenn der Geist die Zwecke desselben zu den seinigen erhebt auf Kosten der geistigen; so daß diese nicht mehr über jene herrschen, sondern vielmehr jenen dienen."

Hienach ist also zwar nicht der Wille des Geistes, wegen der fingirten Gesetztheit desselben in nackter Endlichkeit, in und aus sich selber a priori von Gott abgekehrt und schwach und gebeugt; wohl aber wird er in und wegen der durch Adams Schuld veränderten Relationen Gottes und der Physis zu ihm sollicitirt zu solcher Verkehrheit und Schwäche.

Somit leugnet G. nicht, sondern behauptet ausdrücklich die Verkehrtheit des Willens; sie rührt daher, daß der creatürliche Geist sich a priori nicht in den ursprünglich von Gott gesetzten und gewollten, sondern in veränderten Relationen befindet. Diese verkehrte Stellung ist von unausweichlichem Einflusse auf den Willen, der eben darum selber ein verkehrter und geschwächter zu nennen ist.

Ebenso leugnet G. nicht, sondern lehrt ausdrücklich „eine Veränderung des ganzen Menschen, nach Leib und Seele, ins Schlimmere;" oder ist das keine Verschlimmerung dem Leibe nach, daß dieser, nicht mehr gehalten und getragen von dem geistigen Gesetze der Freiheit, dem blinden Triebe, den selbstsüchtigen Gelüsten und auch der Verwesung anheimfällt, und ist das keine Verschlimmerung dem Geiste nach, daß dieser statt in Gottes Huld zu leben und zu weben, unter dem Gesetze der Schuld steht und verlassen vom heiligen Geiste zur Selbstsucht, zu freiwilliger Abkehr von Gott hinneigt? Ist das keine Verschlimmerung dem Geiste nach, daß dieser, zugleich der ursprünglichen Herrschaft über den Willen des Fleisches

beraubt, den härtesten und mühevollsten, den gefährlichsten und selbst mit Hilfe der Erlösungsgnade nur schwer gelingenden Kampf kämpfen muß, um zu verhüten, daß das Licht der Augen sich ihm nicht trübe, die Kraft des freien Willens nicht erlahme und Bosheit nicht sein Herz umstricke?

„Geängstigt vom Bewußtsein der Schuld; der Geist losgerissen und herausgefallen aus seiner realen Gemeinschaft mit dem h. Geiste; der Leib dem Tode verfallen; nach Geist und Leib in den Knechtsstand versetzt: so wanderten Adam und Eva heraus aus dem Paradiese. Adam und mit ihm Jeder seiner Nachkommen ist nach Leib und Seele verschlimmert. Sobald das Menschenkind selbstbewußt wird und der Wille des Geistes sich bethätigt, tritt die Verschlimmerung dieses Willens hervor, welche theils (wie in den Nichtgetauften) Folge des Getrenntseins vom h. Geiste welcher allein nach Oben zieht, theils (wie bei allen Adamskindern) Folge des Gebundenseins an die erdwärts drückende und begehrliche seelische Leiblichkeit ist. Also — der freie Wille ist in Allen verkehrt, aber (diese Verkehrtheit kann sich nicht äußern) vor dem Eintritte des Selbstbewußtseins. Demnach ist die Verkehrtheit des geistigen Willens keine angeborene. Sie kann nur in dem Sinne als angeboren bezeichnet werden, als die Trennung vom h. Geiste und die begehrliche Verkehrtheit der Psyche, welche die geistige Willensverkehrtheit bei ihrem Eintritte bedingen, angeborene Zustände sind. Die Freiheit des Geistes, wer sieht das nicht ein, dauert, sobald sie da ist, nicht unverletzt fort."

Der Verf. des „Votums" aber schreibt S. 12 f.: „Nach unserm Dafürhalten wird das vitium animae von der Güntherschen

Schule auf anthropologischem Wege zureichend nachgewiesen; es wird gezeigt, wie der Vorsprung, welchen die Naturseite des Menschen durch ihre dem selbstthätigen Erwachen des menschlichen Geistes vorauseilende Entwickelung gewinnt, dem Geiste von vorneherein nicht Mehreres als die bloße Form des sittlich freien Wollens, die Wahlfreiheit, übrig lasse, während das Wollen als solches beim Eintritte des sittlichen Selbstbewußtseins bereits auf das Entschiedenste und Bestimmteste von dem Begehren nach dem Angenehmen gefangen genommen sei, der Geist also factisch schon unter der Herrschaft der vom erbsündlichen Sündenreize inficirten Naturpotenz stehe; ehe er noch eines freien Entschlusses fähig ist. Die „angeborne Verkehrtheit" des Willens, d. i. der Widerstreit desselben gegen die dem Geiste eingeborne bessere Ueberzeugung findet darin ihre genügende Erklärung; eben so seine „Schwäche," die eine nothwendige Folge der relativen Emancipation des Naturprincipes ist. Noch weiter zu gehen, und den Geist als solchen, abgesehen von dem seine normale Entwickelung hemmenden und störenden Verhältnisse zur Naturindividualität für verderbt zu erklären, wird ein Creatianist, wenn er auch nicht zu Günther's Schule zählt, sich nie verstehen, also auch dem Tadel des muthmaßlichen Traducianers Clemens nie beistimmen können."

Möchte es doch Hrn. Cl. gefallen, zu zeigen: wie vom Standpunkte des Creatianismus aus die Annahme möglich sei, daß der Geist als solcher, und abgesehen von seinen Relationen, ursprünglich „verkehrt" und „verderbt" und „geschwächt" sein könne? Günther hat nachgewiesen: daß, wenn der Geist „kein Fragment im Leben eines Princips, das sich zu einzelnen Geistern individua-

lisirt", sondern wenn er „als solcher Monade sei, wie das Princip der gesammten Natur, aber mit der Bestimmung, sich als Princip zu erfassen, und in der Selbsterfassung das unbedingte Princip mitzuerfassen", daß dann von einer apriorischen oder angebornen Verkehrtheit und Verderbtheit des freien Willens, als directer und unmittelbarer Folge der Sünde des Stammvaters, keine Rede sein könne. Möge nun Hr. Cl. den umgekehrten Beweis führen: daß man nämlich „die Verschlimmerung der Seele nach" in eine „ursprüngliche, angeborne oder habituelle Verkehrtheit und Verderbtheit des Willens und der Feiheit des Menschen, wenn auch nicht in eine gänzliche Aufhebung und Vernichtung derselben" setzen könne, ohne die Anschauung zu der seinigen machen zu müssen: „daß die einzelnen Geister eben so ein gemeinsames allgemeines Princip zu ihrer Voraussetzung haben, wie die einzelnen Naturindividuen in allen drei Reichen der Natur eine und dieselbe Substanz für sich voraussetzen, deren Besonderungen sie nur sind"; und damit zugleich die weitere Anschauung: daß „Gott der Weltgrund (sei's mit, sei's ohne Transcendenz, gleichviel)", und nicht der Weltschöpfer (nach christlicher Lehre) sei!! Das aber läßt sich begreifen: daß, wer den Dualismus von Geist und Natur so bestimmt, daß alles Leben des Menschen unmittelbar Geist ist, sein Fleisch aber ein Todtes (bei welcher Ansicht der Creatianismus seine Gültigkeit verliert), auch die Verderbtheit des gefallenen Menschen unmittelbar und ursprünglich in den Willen des Geistes verlegen muß. Versteht man aber unter Seele (oder dem gesammten bewußten Leben) des Menschen die synthetische Ineinssetzung von

Geist und Psyche, als zweier Lebensprincipien; so wird jene Verderbtheit der Seele nach aus den Relationen der endlichen Lebensprincipien zu einander und zum unendlichen Principe abgeleitet werden müssen.

Ist aber auch diese Ableitung vereinbar mit den dogmatischen Bestimmungen der Kirche? Fragen wir daher schließlich, welches die wirkliche Lehre der Kirche von der Erbsünde sei?

Hr. Cl. hat nicht die Gewissenhaftigkeit eines Möhler gehabt, die Kirchenlehre rein und ungetrübt von Schulansichten darzulegen, sondern er hat sie hier, wie fast überall, mit seiner Schulanschauung verquickt.

Möhler aber sagt: „Die Lehre der katholischen Kirche von der Erbsünde ist höchst einfach, und läßt sich auf folgende Sätze zurückführen. Adam verlor durch die Sünde seine ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, zog sich durch seinen Ungehorsam das Mißfallen der Strafgerichte Gottes zu, verfiel dem Tode, und wurde überhaupt in allen seinen Theilen, sowohl dem Leibe als der Seele nach, verschlimmert. Dieser sein sündhafter Zustand geht auf alle seine Nachkommen über und zwar vermöge der Abstammung von ihm, mit der Folge, daß Niemand durch sich selbst im Stande ist, nicht einmal mit Hilfe des vollkommensten, ihm von Außen dargebotenen Sittengesetzes, selbst nicht des im alten Bunde geoffenbarten, Gott wohlgefällig zu handeln, und in anderer Weise gerecht vor ihm zu werden, als allein durch das Verdienst Jesu Christi, des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Wird nun zu dem Gesagten noch hinzugefügt, daß die Väter von Trient die Freiheit, obwohl sie selbe als sehr geschwächt darstellen, auch dem gefallenen

Menschen noch beilegen, und deshalb lehren, daß nicht alles religiös-sittliche Thun desselben nothwendig Sünde, wenn gleichwohl auch nie aus sich und durch sich gottgefällig und irgend vollkommen sei, so haben wir Alles und zwar in der symbolischen Form mitgetheilt, was streng als Kirchenlehre festzuhalten ist." Symb. VI. Aufl. S. 55 f.

Die Kirchenlehre bestimmt: daß die Freiheit verletzt, resp. in Beziehung auf ihre Kraftäußerungen geschwächt sei — liberum arbitrium . . . viribus attenuatum et inclinatum; l. a. vitiatum; libertas non illaesa. — Von einer eigentlichen Verkehrtheit (perversitas) des Willens, die nicht ohne den freien Act der Willensverkehrung (perversio in actu) von Seite des Trägers jener gedacht werden kann, ist keine Rede. Und ebensowenig wird in irgend einer symbolischen Schrift der Kirche gesagt, woher jene Verletzung der Freiheit rühre; und die Theologen haben bis auf den heutigen Tag hierüber noch nicht sich geeinigt. Es kann daher auch Günthern so wenig verwehrt werden, dieselbe aus der durch die Sünde Adams veränderten Beschaffenheit der Relationen des Geistes abzuleiten, als ähnliche Erklärungsversuche auch den Scholastikern nicht verwehrt waren.

So sagt Bellarmin de gratia primi hom. c. 5: „Non deterior est humana natura, si culpam naturalem detrahis, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita; und Corruptio naturae non ex alicuius doni naturalis carentia, neque ex alicuius malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit. Quae sententia communis

est doctorum Scholasticorum veterum et recentiorum." Vgl. Vorsch. II. S. 176 ff.

Anselmus: . . . iniustitiam non aliud esse asserimus, quam privationem iustitiae. De casu diaboli. c. 5.

Petrus Lombardus: . . . caro ipsa, quae concipitur in vitiosa concupiscentia, polluitur et corrumpitur: ex cuius contactu anima cum infunditur maculam trahit, qua polluitur et fit rea, id est vitium concupiscentiae, quod est originale peccatum. II. d. 31. C.

Verbinden wir Beider Ansicht mit einander, so wird die Verschlimmerung des Willens aus dem durch die Sünde Adams gesetzten Verhältnisse des Geistes nach Oben und nach Unten, zu Gott und zum Fleische, von ihnen abgeleitet.

Der h. Thomas neigt allerdings dazu hin, eine directe und positive Verwundung des Willens anzunehmen, denn er spricht von einer aversio voluntatis a Deo. Allein hiebei ist einerseits nicht zu übersehen, daß Thomas mit seinem Dualismus die beiden Willen im Menschen in der Betrachtung nicht scharf aus einander hielt, und daher vom Willen überhaupt prädiciren mußte, was unmittelbar nur von dem Verhältnisse des Willens des Geistes zum Willen des Fleisches gilt; anderseits, daß er jene aversio aus dem Verluste der ursprünglichen Gerechtigkeit und aus der concupiscentia, also aus der veränderten Stellung des Geistes ableitete, vgl. Summa I. 2. qu. 82. art. 3. Wenn er daher von einer deordinatio naturae (sicut autem peccatum actuale consistit in deordinatione actus, ita etiam peccatum originale consistit in deordinatione naturae), von einer deordinatio virium a fine, von

einer corrupta dispositio, einer destitutio ipsius voluntatis ab illa rectitudine ad finem, quam habuit in institutione naturae spricht, so bemerkt er auch: Causa autem huius corruptae dispositionis, quae dicitur originale peccatum, est una tantum, scil. privatio originalis iustitiae, per quam sublata est subiectio humanae mentis ad deum. Summa I. 2. qu. 82. art. 2. Und p. II. 1. qu. 85. art. 3: Originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis. Ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Vgl. Vorsch. II. S. 176 ff.

Duns Scotus aber setzt die Erbsünde in den bloßen Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit: Peccatum originale non potest esse aliud quam ista privatio . . . et hoc modo, i. e. per carentiam iustitiae originalis, quae erat sicut fraenum, cohibens ipsam (voluntatem) . . . non positive, sed per privationem, fit prona ad concupiscendum immoderate delectabilia. II. dist. 32.

Die vorherrschende Ansicht der Scholastiker überhaupt war keine andere, als: peccatum origenis esse carentiam doni supernaturalis, ipsa hominis natura integra permanente. Das heißt freilich, das Moment der Schuld in der Erbsünde nur negativ, nicht auch positiv bestimmen *).

*) Es ist in dieser Definition der Einfluß des Anselm'schen Satzes nicht zu verkennen: daß nur die Gerechtigkeit etwas (Positives), die iniustitia aber nichts (nihil) oder die privatio iustitiae sei.

Was hat nun die Kirche gethan? Sie hat zwischen den Thomisten und Scotisten nicht entschieden. Pallavicini in seiner Histor. Conc. Tr. VII. 10. sagt: Hic vero admonuerunt Legati, ne quid certi statuerent de natura ipsa originalis peccati, de qua Scholastici discordant; nec enim Synodus collecta fuerat ad decidendas opiniones, sed ad errores recidendos. Das Conc. Trid. erklärt daher nur: totum Adam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse; Adae praevaricationem eius propagini nocuisse . . . et peccatum, quod mors est animae, in omne genus humanum transfudisse. Sess. V. 1. 2. . . tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum. Sess. VI. 1. Der Mensch ist aber eine (synthetische) Einheit, deren Relationen den freien Willen nicht unberührt lassen können; daraus erklärt sich die „Schwächung" und „Beugung" der Kräfte des letzteren.

Bestimmter spricht sich der Catech. Rom. aus, wenn es p. IV. c. 12. q. 4 heißt: miserum hominum genus non solum bona iustitiae originalis amisit . . . sed etiam insitum in animum praecipuum virtutis studium obscuravit . . . neminem per se salutariter sapere, sed omnes ad malum esse propensos. Aber auch aus diesen Worten wird Hr. Cl. seine theilweise Aufhebung und Vernichtung der Freiheit, und Verkehrtheit des Willens als solchen, d. h. abgesehen von seinen Relationen nimmer beweisen können.

An sich, d. h. abgesehen von dem veränderten Verhältnisse zur Physis und zu Gott, ist die Freiheit vor allem Mißbrauche

derselben von Seite ihrer Träger so unverletzt als der Geist selber: sie ist Wahlfreiheit. In diesem Sinne sagt Irenaeus IV. 37. 2: Ἐπειδὴ οἱ πάντες τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως, δυνάμενοί τε κατασχεῖν καὶ πρᾶξαι τὸ ἀγαθὸν, καὶ δυνάμενοι πάλιν ἀποβαλεῖν αὐτὸ καὶ μὴ ποιῆσαι. . . Und Cyprian de Or. Dom. p. 145: Cum corpus e terra et spiritum possideamus e coelo, dum spiritus coelestia quaerit, caro terrena concupiscit.

Eben so erblickt der Apostel Paulus im Geiste die Kraft und das Gesetz des Guten: Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex; qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus. Rom. II. 14 s. Dico autem: spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis. Caro enim concupiscit adversus spiritum; spiritus autem adversus carnem: haec enim sibi invicem adversantur, ut non quaecunque vultis, illa faciatis. Gal. V. 16 s.

Und Jesus der Sohn Sirach sagt: „Si volueris mandata servare, conservabunt te, et in perpetuum fidem placitam facere. Apposuit tibi aquam et ignem; ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi." Eccl. XV. 16—18. Die freie Entscheidung ist also in jedes Menschen Hand gelegt, — versteht sich: für's Gute mit Hilfe der Erlösungsgnade; wie auch Augustinus bemerkt: Peccato Adae liberum arbitrium de hominum natura periisse non dicimus, sed . . . ad bene pieque vivendum non

valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata. C. duas epp. Pel. II. 9. Wer sieht aber nicht zugleich auch: daß jene Reinheit der Wahl zwischen Gutem und Bösem (das reine Entweder-Oder des freien Wahlactes) wie Adam sich derselben deshalb erfreute, weil alle Beziehungen seines Geistes der ewigen Idee vom Menschen als Synthese, wonach der Wille des Fleisches dem Willen des Geistes, dieser aber dem Willen Gottes (durch die Kraft des Letztern) untergeordnet war, entsprachen, — in den Nachkommen nicht mehr vorhanden ist? Und zwar darum nicht mehr vorhanden ist, weil jene Beziehungen nicht mehr der ewigen Idee Gottes wie der vollkommen durchgeführten Synthesis entsprechen. Und wer sollte beanstanden: Diesen Verlust der ursprünglichen Reinheit des freien Wahlactes als eine Verwundung oder Verschlimmerung, resp. als eine Schwächung und Beugung und als eine Verletzung der Freiheit anzuerkennen?

Die Hauptsache aber ist und bleibt die Schuld in ihrer Vererbung; und deshalb schließe ich diesen Brief mit dem Glaubensbekenntnisse Günthers in Peregrins Gastmahl S. 358 f.:

„Die eine Schuld ist das Product des mit Freiheit verletzten Huld- und Liebesverhältnisses, das Gott mit der Creatur eingegangen ist.“ . . .

„Der Uebel größtes ist die Trennung des Geistes von Gott, der ewige Tod; denn die Coordination der Creatur mit Gott, durch die Negation der Subordination ihres Willens unter den Willen der reinen Liebe, muß Gott auf reale Weise ewig negiren, weil er Gott ist, der als solcher der Creatur nie bedurfte und sie doch setzte; weil Er auch gegen die Creatur Liebe werden

wollte, wie er die Liebe schon an und für sich in seiner Dreipersönlichkeit ist.

„Ich bekenne jene Schuld, wie dieses Uebel (als Folge jener), als die eine Erbschuld mit ihrem Erbübel — dem geistigen und leiblichen Tode, wovon dieser nur die nothwendige Ausbildung von jenem ist; da die Natur in ihrer Verbindung mit dem Geisterreiche an den Geist nur zu dem Ende angewiesen ist, um sich in der Ehe mit dem Geiste zu vollenden, wie dieser sich selber nur in dem Liebesverkehr mit Gott vollendet, mithin mit ihrer Vollendung auf fremde Vollendung angewiesen ist."

„Ich erkenne Schuld und Strafe als Ererbliches, aber nur in dem Reiche der Menschheit, insofern diese (als dynamisch-organische Einheit von Geist- und Naturleben) ein Gattungswesen ist. Denn nur in einem solchen ist der Urmensch als Anfänger seines Geschlechtes zugleich dessen Repräsentant, insofern er, wiewohl selber ein Theil, doch auch zugleich ein Ganzes, d. h. Theilganzes und Ganztheiliges ist."

„Gott selber aber würde der ewigen Idee, die er vom Menschen als Theilorganismus der Weltcreatur hat, widersprechen, wenn Er den Nachkommen des Urmenschen anders als unter der Idee des Ganzen ins Dasein treten ließe, d. h. ihn von dem Schicksale des Ganzen im Urmenschen als exemt und exlex behandelte."

Sollte aber Hrn. Cl. die dargelegte Günther'sche Verschlimmerung der Freiheit nicht genügen, sollte er im Gegentheil darauf beharren, daß dieselbe in einer, „wenn auch nicht gänzlichen", doch theilweisen „Aufhebung und Vernichtung

der Freiheit" bestehe; so muß ich ihm die Worte G.'s als Spiegel vorhalten: „Diese speculativen Theologen müssen von den Geisteskräften des Menschen in der That keine andere Vorstellung haben, als von den Samenkörnern eines Mohnkopfs, dem freilich, wenn er in seiner Ueberreife Sprünge bekommt, alle Kräfte und Körner ausgerüttelt werden können, so, daß er als leerer und armer Kopf und Tropf dasteht, der sich nicht einmal mehr anfüllen läßt." Vorsch. II. S. 127.

VII. Brief.

Erlösung, Menschwerdung und Ausgießung des h. Geistes.

Lieber Freund!

Es gibt Probleme in der Wissenschaft, bei denen dem ernsten Forscher zu Muthe ist, als schallte ihm jene warnende Stimme entgegen, die aus dem flammenden Dornbusche gerufen: Zieh deine Schuhe ab, denn der Ort, den du betreten willst, ist heilig! Solch ein Problem — und zwar mehr als jedes andere — ist die Frage nach dem Opfer der Genugthuung für die Sünde der Welt.

Dieses Problem entweiht haben — welch ein ungeheurer Vorwurf! Und doch erhebt Clemens diesen Vorwurf gegen Günther in der leichtfertigsten Weise!!

Günther soll im offenen Widerspruche zur Kirchenlehre den wissenschaftlichen Nachweis zu liefern bemüht sein, daß die Genugthuung im Erlösungswerke lediglich von dem Menschensohne, nicht von dem Gottmenschen, geleistet worden sei und nur von jenem geleistet werden konnte. Wie? — sagen denn nicht zahllose Stellen in Günthers Schriften das gerade Gegentheil?

Ich blätterte im 2. Bande der Vorschule und fand: „Das Majestätsverbrechen der Sünde konnte nur gesühnt werden durch die Dazwischenkunft einer Person in der Gottheit, und durch die Verbindung derselben mit dem Menschensohne Jesus von Nazareth."

„Der Logos Gottes, durch den Alles gemacht ist, was gemacht ist, ist es, durch welchen Alles wiederhergestellt wird, was durch ihn ursprünglich gesetzt worden (wenn es restaurabel ist)." S. 129.

„Die Gattung hat zuerst im Gottmenschen genug gethan." S. 442.

„Wie die Erlösung die Genugthuung als absolute Bedingung, so setzte diese die Gottheit und Menschheit in der Person des Erlösers als gleiche Bedingung voraus." S. 289.

„Wie die alte Schule das göttliche, so hat die neue Schule das menschliche Element in der Person des Weltheilandes und in Seinem großen Erlösungswerke eben so allseitig zu erheben, und zwar ohne Veruntreuung des bereits Gewonnenen." S. 301. vgl. 302 f.

„Die Incarnation des Logos" ist „das Fundament der Erlösung." S. 371.

Eben wollte ich die „Süd- und Nordlichter" aufschlagen, um auch aus diesem Werke Günthers ohne langes Suchen Belege dafür zu liefern, welch himmelschreiendes Unrecht ihm durch Clemens angethan worden; da war es mir, als ob ich Dich unmuthsvoll ausrufen hörte: Was nützen derlei aus dem Zusammenhange gerissene Stellen, wenn auch in noch so großer Zahl? Hat Cl. ihnen gegen-

über nicht immerhin das leichte Spiel, sie als naive Selbstwidersprüche zu verschreien? Lass' also von dem Versuche diesen leidenschaftlichen Gegner seines Unrechtes zu überzeugen, lieber ganz ab, und wende Dich zu dem durch kein Parteieninteresse geblendeten Theil wissenschaftlicher Katholiken, Günthers Lehre von der Genugthuung im Zusammenhange klar und deutlich ihnen darlegend.

Und ich konnte nicht umhin, dieser Mahnung zu gehorchen und eine solche Darlegung im Nachfolgenden zu versuchen.

Die Hauptaufgabe des speculativen Dogmatikers, welcher über die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung eine Verständigung herbeiführen will, ist, wie Dieringer und mit ihm Cl. meint, zu zeigen, „daß nur ein der göttlichen Natur theilhaftiger Erlöser ein vollkommen äquivalentes, die Fülle der Gnade erwerbendes Versöhnungsverdienst zu setzen vermöge. So habe ich (sagt Dieringer) es in meinem Lehrbuche gehalten; so haben es alle mir bekannten katholischen Dogmatiker gehalten, so haben die Scholastiker, so die Kirchenväter es gehalten. Es ist mir wenigstens kein einziger Theologe vom kirchlichen Ansehen bekannt, dessen Grundanschauung eine andere wäre.“

Günther dagegen ist der Ansicht: daß, was die alte Schule ausgiebig geleistet habe, die neue Schule nicht mehr zu leisten brauche; sondern, daß heute die Hauptaufgabe des Dogmatikers darin bestehe, „ohne Veruntreuung des bereits gewonnenen Verständnisses“, dasjenige hinzuzufügen, was von der alten Schule, sei's theilweise, sei's ganz, übersehen worden sei.

Aber, gibt es denn ein solches Moment, welches in der Erlösungstheorie der alten Schule vernachlässigt worden ist?

Wir wollen sehen!

Zunächst und überhaupt, lehrt G., sei es die Aufgabe der speculativen Theologie in Beziehung auf das Erlösungswerk: die ewige Idee Gottes von der Creatur, und insbesondere jenes Moment in dieser Idee aufzusuchen, wodurch Ihm eine Erlösung des gefallenen Menschen ermöglicht sei. Denn Gott „müßte aufhören, seine eigene Totalidee vom Nichtich zu respectiren" (Süd- und Nordl. S. 224), müßte also mit sich selbst in Widerspruch treten, wenn Er seine Creatur im Widerspruche mit ihrer Idee (und also ihrem Gesetze) behandeln wollte. Oder, wie es in der Vorsch. II. S. 346 heißt: „Hat die Creatur sich nicht selber gemacht, so ist die Ordnung in ihr Wille Gottes außer ihr; und Gott kann nun seinem realisirten Willen nicht widersprechen." Und S. 330: „Gottes restaurirender Wille kann nicht mit dem Resultate seines schöpferischen Willens (und so Gott mit sich selber) in Widerspruch gerathen." Mit dieser „Widerspruchslosigkeit Gottes steht und fällt Seine Willensheiligkeit." Vgl. S. 262.

Demgemäß habe der speculative Theologe sein Augenmerk nicht blos auf Gott und Gottes Allmacht, sondern auch auf das, was der Allmächtige schöpferisch gesetzt, auf die Weltgesetze zu richten. Handelt es sich ja doch um die philosophische Begründung eines positiven Dogmas (des Dogmas von der Genugthuung durch einen Gottmenschen).

„Alle philosophische Begründung aber ist Selbstverständigung, die als solche eben so sehr die tiefste Erkenntniß des Subjects, als die umfassendste des Objects voraussetzt, da jede speculative Erkenntniß nur das Resultat ist von der innigen Wechseldurchdringung und Ausgleichung jener beiden Momente.“ Vorsch. II. S. 123.

Das Subject aber, dessen Erkenntniß eine Reconstruction des menschlichen Selbstbewußtseins verlange, dies sei es eben, was von der alten Schule nicht gründlich genug gewürdigt worden, weshalb die neue das Versäumte nachzuholen habe. Ein wichtiges Moment, das später näher beachtet werden wird.

Indem nun G. beide in der Erlösungsthat wirksame Momente, das objective und das subjective, ins Auge faßt, wird es ihm gewiß: daß zwar nur der Logos sein Werk, nachdem die Endabsicht desselben zerstört worden, wieder herstellen könne; daß er es aber nicht ohne Weiteres könne, nicht ohne mit dem Sohne des Menschen in persönliche Einigung zu treten, da, was durch die freie That des Menschen verdorben, nicht mit Umgehung der freien Menschenthat wieder gut gemacht werden könne. Peregrin S. 395—97. Vorsch. II. S. 371 f. 254.

An der letzteren Stelle (S. 254) heißt es: „Vom Standpunkte der Creationstheorie aus tritt Christus nach Gesetzen in die Weltgeschichte ein; aber dieselben sind so wenig eigentliche Entwickelungsgesetze der Natur Gottes als der bloßen Menschheit; sondern sie sind das Resultat aus dem dynamischen Lebensver-

verkehre zwischen Gott und der Menschheit. . . ." Demgemäß bekennt sich G. zu dem Ausspruche des h. Augustinus: „Ipsa natura suscipienda erat, quae liberanda." De vera relig. c. 16; so wie zu dem Ausspruche des h. Irenaeus III. 18. 7: Εἰ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησεν τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός. Πάλιν τε εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν, οὐκ ἂν βεβαίως ἔσχομην αὐτήν. Καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἐδυνήθη μετασχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. *) —

Ja — das Majestätsverbrechen (dieser „furchtbare Charakter der Sünde") konnte nach G., wie bereits angedeutet worden, „nur gesühnt werden durch die Dazwischenkunft einer Person in der Gottheit, und durch die Verbindung derselben mit dem Menschensohne Jesus von Nazareth." Deshalb ist nach G.

---

*) In der Note zu S. 364 heißt es: „Merkwürdig ist folgende Aeußerung des Athanasius über die Nothwendigkeit einer Incarnation (sermo 3 contra Arianos): Poterat sine ullo adventu Christi solummodo loqui Deus et solvere maledictionem. — St. Augustinus sagt doch wenigstens (l. 13. de Trin.): Non alium modum possibilem Deo defuisse (cuius potestati cuncta aequaliter subiacent), sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum non fuisse. — Nach solchen Vorgängen (die auf einem nicht berechtigten Unterschiede zwischen formaler und realer Möglichkeit beruhen) darf man sich über den Eintritt einer Theorie der Incarnation, wie die des Duns Soctus, nicht mehr wundern, nach welchem letztere blos das Werk der Willkür war, das sich freilich mit der nominalistischen Grundlage seiner speculativen Theologie so wenig reimte, als die Idee der creatürlichen Willensfreiheit, die er mit gleicher Inconsequenz vertheidigte." Vergl. Eur. u. Her. S. 232 f.

auch „jener (nach der Trennung des h. Geistes vom Urmenschen durch den Logos wieder angeknüpfte) lebendige Verkehr Gottes mit der Menschheit in der Thatsache des Gewissens als Anticipation der Erlösung, d. h. als Rückwirkung des zweiten (mit dem Logos geeinigten) Adams oder Erlösers auf den ersten Adam und seine Nachkommen anzusehen, — wenn diese Ansicht überhaupt möglich ist. Sie ist es aber, da vor Gott dem Allwissenden alle Zeiten der Weltgeschichte nur eine Gegenwart sind. — Und so kam es, daß der Logos Gottes, durch den Alles gemacht ist, was gemacht ist, und durch den auch Alles wiederhergestellt wird, was durch Ihn ursprünglich gesetzt ward (wenn es restaurabel ist), der da auch erleuchtet Jeden, der in diese Welt kommt, diesen Erleuchtungsverkehr mit der Menschheit nur durch den Hinblick auf Jenen unter den Nachkommen Adams dem Fleische nach einleiten konnte, der da die Freiheitsprobe anders bestand, als der Urmensch, sein Urvater dem Fleische nach." Vorsch. II. S. 128 f.

Es lehrt also G.: daß nur „eine Person in der Gottheit", und zwar diejenige, durch welche Alles geschaffen ist, der Logos, das Geschaffene wiederherstellen könne, daß er es aber nicht könne mit Umgehung der Menschheit, sondern nur in persönlicher Verbindung mit dem Menschensohne Jesus von Nazareth." Nur der Logos kann es von Anbeginn auf sich nehmen, den Erlösungsrathschluß des Vaters auszuführen, nicht ein bloßer Mensch; nur der Logos kann durch diese Uebernahme dem Hinfalle des Menschen an den Tod wehren und eine Geschichte der gefallenen Menschheit begründen; nur er kann gleich nach dem Sündenfalle „den

dynamischen Verkehr zwischen Gott und der Menschheit" wieder anknüpfen, und als das Licht in der Finsterniß leuchten; aber er würde es nicht können, es würde der Logos nicht das von Ewigkeit geschlachtete Opferlamm sein können, wenn nicht, der Idee Gottes von der Menschheit gemäß, ein Nachkomme Adams gesetzt werden könnte, der in hypostatischer Einigung mit dem Logos die Freiheitsprobe anders besteht, als der Urmensch.

Das ist es, was G. lehrt, nicht aber, daß ein bloßer Mensch, ohne die persönliche Einheit mit dem Logos, genugthun könne.

Was nämlich bei der vom Logos thatsächlich begonnenen und durch die Zeiten herab fortgesetzten, in der Fülle der Zeiten aber vollbrachten Erlösung nicht umgangen werden kann, ist das Gesetz desjenigen, das restaurirt werden soll, das Gesetz der menschlichen Persönlichkeit, deren allseitige und gründliche Erkenntniß der alten Schule (wie gesagt) nicht gelungen ist und nicht leicht gelingen konnte.

Beachtet man dieses Gesetz, so zeigt sich sogleich eine Verschiedenheit zwischen dem reinen Geisterreiche und der Menschheit. Ja diese Verschiedenheit ist derartig, daß in ihr gerade die Erlösbarkeit der letztern und die Unerlösbarkeit der ersteren begründet erscheint.

Wodurch aber stellt sich diese Verschiedenheit des reinen Geistes und des Menschen heraus? Durch Betrachtung „einerseits des durchgeführten Gegensatzes zwischen Natur und Geist, anderseits des Geschlechtslebens im Naturreiche." S. 129.

Es steht nämlich „das Geisterreich als ein vollendetes und gegebenes Ganzes in der Totalität von persönlichen Substanzen, dem Naturreiche als einem werdenden Ganzen von unendlichen Individuen aus einer und derselben Substanz gegenüber. Eine Entwickelung des Geisterreiches mittelst Zeugungsprocesses widerspricht der Idee vom Geiste als der freien Creatur, und ihrem Selbstbewußtsein (kraft jener Freiheit) als der vorzugsweise göttlichen Form im creatürlichen Dasein. In der Menschheit aber, als der Synthese von beiden Reichen des Alls, ist es anders. In ihr ist Entwickelung mittelst Zeugung in Folge ihres Antheils am Naturleben; — in ihr ist keine Entwickelung mittelst Zeugung, insofern der Geist zum Geiste in keinem Geschlechtsverkehre steht. Wenn aber demungeachtet die Gattung sich als Menschheit in der Zeit fortsetzen soll; so muß im Zeugungsacte der Geist mittelst Creation, als unmittelbare Position Gottes eintreten.

„Dieser einzige, auf dem Wesen beider Reiche basirte Umstand bringt nun in das Schicksal der Geister- und Menschenwelt eine ungeheuere Verschiedenheit. Beiden gemein ist die Feuerprobe der Freiheit (als des Wahlvermögens mittelst Entscheidung der Wahl). Ist aber einmal das Loos geworfen, so bleibt es, wie es gefallen, und der Act in der Zeit wird zum Markstein der Ewigkeit. Wo kein Geschlecht, da ist keine Gattung, wo keine Gattung, da ist keine Geschichte in ihren Zeiten, sind keine Zeiten in der Geschichte, folglich auch keine Wechselwirkung zwischen den Zeiten und ihren Repräsentanten — kurz: keine Erlösung, weil so wenig eine Erbschuld als ein Erb-

verdienst möglich ist, indem sich dort durchaus nichts vererben läßt, wo kein Werden durch Zeugung stattfindet. Dieses Werden aber ist kein Schein, sondern Erscheinung, die von dem (durch und von Gott gesetzten) Sein bedingt ist; und wie dieses, so ist auch jenes Erscheinen ein von Gott gedachtes; Beides fällt Seinem ewigen Wissen anheim; aber nur das Sein ist That seines absoluten Willens, die Erscheinung aber ist der creatürlichen Substanz zeitliche That, Gott aber ewig als Thatsache bekannt.

. . . „Es gibt daher im Geisterreiche wohl eine Krisis, als nothwendiger Eintritt einer Selbstoffenbarung von Innen nach Außen, durch Sollicitation von Außen nach Innen, — eine Krisis, die aus anfänglicher Unentschiedenheit zur Entscheidung führen muß. Ist aber diese einmal eingetreten, so wird die Erschließung durch den innern Entschluß zugleich zum Beschluß ihrer Geschichte, ihres äußerlichen Lebens, ohne Hoffnung einer Erlösung.“ Vorsch. II. S. 129—31. *)

---

*) Vergl. S. 331—334, S. 122 ff., S. 32, Janusköpfe S. 91—97 In vollkommener Uebereinstimmung mit Günther spricht sich Görres über die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Logos zur Erlösung der Menschen, und über die Unerlösbarkeit der gefallenen Geister aus. Daß ein Anderer (sagt er) für das sündige Geschlecht einstehen konnte, „dazu ist in der Reversibilität und Substitution, die sich an die **solidarische** Verantwortung knüpft, die Auskunft dargeboten . . . Die reinen Geister können nur sich selbst verdienen oder verlieren, aber nicht einstehen für Andere, nicht einmal für solche, die ihrer Gattung sind, weil diese ohne Hilfe gefallen, auch wieder sich selbst erheben müßten. All ihr Thun, als ein persönliches, ist daher auch ihr eigenes Thun, und läßt sich, beim Mangel eines durchgreifend sie beherrschenden Naturbandes, nicht auf ihres Gleichen

Kurz — wo immer G. von dem Erlösungswerke handelt, ist nur von einem Antheile des Menschensohns an diesem Werke die Rede, und kein Wort weist hin auf einen Ausschluß des Logos von demselben. Es wird im Gegentheil nachdrücklich genug hervorgehoben, daß die Initiative zur Wiederherstellung in den ursprünglichen Zustand von dem Logos ausgehen müsse, aber freilich nur unter der Voraussetzung ausgehen könne, daß sein restaurirender Wille nicht mit dem Resultate seines schöpferischen Willens (und so Gott mit sich selber) in Widerspruch gerathe; daß er somit nur da Restaurator werden könne, wo es sich um ein organisches Ganze handele, in welchem die Idee der Solidarität ihre Verwirklichung gefunden habe, und also eine stellvertretende Genugthuung nach Gottes ewiger Idee möglich sei.

Kein Unbefangener wird also noch leugnen wollen, daß nach Günther nur ein Gottmensch, Christus als Gott und Mensch, das Genugthuungsverdienst für die Menschheit habe setzen können.

Es fragt sich nun weiter: Welches ist jener Antheil des Menschensohns in Christo am Genugthuungswerke? Aus der Beantwortung dieser Frage wird sich dann von selbst ergeben, ob der Clemens'sche Vorwurf gerecht sei: daß in der Erlösungstheorie

---

übertragen, viel weniger auf Wesen einer Gattung, mit der sie in keinem solchen Rapporte stehen. . . . Nur ein Gott kann zahlen. Aber Niemand kann zahlen und Genugthuung leisten, damit Gott vollende, was er mit der Menschheit Urbeginns vorhat, als ein Mensch, weil sonst der Mensch nicht genug gethan. Ein Gottmensch allein kann also leisten, was gefordert ward." Am a. O. S. 61 f.

der neuen Schule der Gottessohn, wenn irgend eine, doch nur eine sehr überflüssige Rolle spiele.

Günther ermittelt diesen Antheil des Menschensohnes in folgender Weise:

Im Menschen sind zwei Lebensprincipien zu Einer Person verbunden. Diese Synthese involvirt einen lebendigen Wechseleinfluß, eine dynamische Reciprocität zwischen beiden. Und worin besteht diese? Im Naturleben wird Werth und Schicksal des Einzelnen von der Totalität, der es angehört, bestimmt; und diese Qualität kann als Solidarität (mit den untergeordneten Begriffen von Substitution und Reversibilität)*) bezeichnet werden. Der Geist aber in seiner freien Substanzialität und Causalität kann nur sich verschulden, nur sich verdienen. In der Menschheit endlich lassen sich Schuld und Verdienst, als Qualität der Persönlichkeit vererben, so lange die Persönlichkeit des Geistes am Geschlechtsleben der Natur participirt.

„Denken wir die Schuld als das Ergebniß aus dem Lebensverkehre des Geistes mit Gott (der creatürlichen Freiheit mit der ewigen Liebe), als den Todeshauch des Widerspruchs zwischen beiden, und fragen wir uns sodann: ob die Reaction der ewigen Liebe nothwendig dieselbe bleiben muß gegen den Menschen, wie gegen die reinen Geister?

„Vor Allem werden wir gegen die Nothwendigkeit und Einerleiheit protestiren müssen aus dem Grunde, weil der Gottheit ein anderes Leben gegenübersteht, mit dem sie sich in ihrer

*) Vergl. Vorschule II. 339 ff., 345 f. Süd- u. Nordl. 221.

ewigen Liebe in Wechselwirkung gesetzt hat, ohne sich zu widersprechen, und nun auch jene Wechselwirkung nur durch eine dem gegebenen Leben entsprechende, folglich modificirte Reaction ohne Widerspruch mit sich selber bethätigen kann.

„Die Modification aber der ewigen Liebe heißt hier Erbarmung, so wie sie dort, im Reiche reiner Geister, durch den Widerspruch modificirt, Gerechtigkeit genannt werden mußte.

„In der Gerechtigkeit wie in der Erbarmung ist Liebe; denn nur Liebe will durch Aufhebung des Widerspruchs beseligen, wo sie es kann, ohne mit sich in Widerspruch zu treten. Dieser Fall konnte nun zwar, aber mußte nicht in der Menschheit eintreten, weil die Wiederherstellung des Urverhältnisses zwischen Gott und Menschheit zwar von Gott ursprünglich ausgehen; aber als Werk der Liebe oder Gegenseitigkeit ohne Mitwirkung des Menschen nie in die Menschheit eintreten, noch weniger aber in ihr vollendet werden konnte, wohl aber unter Mitwirkung derselben. — Wie so?

„Die Idee der Menschheit als Synthese von Geist und Natur (als Gattungsleben) ist auch Idee Gottes, die in der Menschheit nur real geworden ist. Kraft dieser Idee erkennt Gott den einzelnen Menschen nur im Ganzen seiner Gattung, und die Gattung auch im Einzelnen, besonders wenn dieser der Repräsentant der Gattung sein kann, wie solches der Fall im Urmenschen als Vater des ganzen Geschlechts ist.

„Ferner: Kraft jener Idee und der Participation des Geistes am Gattungsleben mittelst Fortpflanzung kann es in derselben Gattung einen doppelten Anfang, einen doppelten Repräsentanten geben. Ein Sohn des ersten Adam dem Fleische

nach kann Vater des ersten Adam und seiner Nachkommen dem Geiste nach werden, und so der Vater des Menschengeschlechts zum Sohne des zweiten Adam. Diese Erscheinung in der Menschheit ist zunächst das unmittelbare Werk Gottes in seiner Liebe zur Menschheit (die als Allmacht zwar ein Gesetz, als Wirkungsweise der Natur, keineswegs aber, als Weisheit, das Naturleben umgeht), aber auch zugleich das Werk der Menschheit, mittelst Mitwirkung des freien Geistes im neuen Menschen; denn nur weil Gott voraussah den Gehorsam im zweiten Adam, ließ er ihn eintreten in die Gattung, und zwar in unmittelbarer Schöpfung seines Geistes (wie bei allen Gliedern derselben), und in unmittelbarer Bildung seines Leibes aus dem Geblüte der Gattung (wie nicht bei den übrigen Gliedern)." Vorsch II. S. 342 f.

Hier ist zwar blos von der Einführung des Menschensohns ins Geschlecht als unmittelbarem Werke Gottes (opus operatum) die Rede, und von der Mitwirkung des freien Geistes im neuen Menschen (als opus operantis); ist aber Clemens deshalb berechtigt, uns mit der Folgerung entgegenzutreten: daß also „nach den Lehren der neuen Schule der Gottessohn in dem Erlösungswerke eine sehr überflüssige Rolle spiele?" Schließt denn „Mitwirkung" nicht selbstverständlich das Alleinwirken aus und den nothwendig ein, mit dem eben gewirkt werden soll — den Gottessohn!?

Doch hören wir weiter!

„Kraft jener Idee, in welcher der erste und zweite Adam demselben Ganzen als einer Gattung angehören, hebt der freie Gehorsam des zweiten den freien Ungehorsam des ersten Urmenschen

auf, und die Menschheit steht als Gattung für die Anschauung Gottes ohne Widerspruch mit Gott da. Nach mathematischer Anschauung heben in einem und demselben Ganzen negative und positive Größen sich gegenseitig auf." S. 343.

Kann Cl. dies leugnen? Gesetzt auch, er mißachtete die Forderungen der Vernunft, so müßte er doch die Aussprüche des Apostels anerkennen, der da lehrt: „Wie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod . . . . ; so hat, um viel mehr, Gottes Gnade und Gabe, durch die Gnade des Einen Menschen Jesu Christi, sich über die Vielen verbreitet. . . . . Denn so wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen Sünder geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen gerechtfertigt." Röm. 5, 12—19.

„Dieser freie Willensact (heißt es in der Vorsch. weiter) des zweiten Adam (als gänzliche Hingabe seines Daseins an den Willen der Gottheit) hat nur unter der Herrschaft jener Idee aufhebende Kraft und genugthuende Wirkung, die als solche zugleich eine stellvertretende Genugthuung ist, weil sie nur die Gattung vom Widerspruche mit Gott reinigt, ohne Gott, der jenen Gehorsam unter derselben Idee für den Ungehorsam annimmt, mit sich in Widerspruch zu setzen.

„Derselbe freie Gehorsam wirkt genugthuend und stellvertretend nach allen Dimensionen der Zeit und des Raumes, eben weil er jene Wirksamkeit nur für die Gattung hat, die in Zeit- und Raumverhältnissen lebt.

„Aus der Reciprocität, in welcher das Individuum mit der Gattung, aber auch die Gattung mit dem Individuum steht, ist nun auch erkennbar:

„a. Von welchem Inhalte das Gesetz Gottes für die Freiheitsprobe des zweiten Adams war. Er bestand nämlich in der freien Uebernahme der Strafen (der üblen Folgen) der ersten Sünde. Seine Aufgabe ging auf in dem Schicksale der Gattung, die durch Ihn und sein geistiges Verdienst eben so Dasein hatte, wie Er sein leibliches Dasein durch die Gattung. So wurde durch die Freithätigkeit in der Leidensübernahme des Einzelnen Schuld und Strafe der Gattung gehoben." S. 344. *)

Wenn G. hier sagt: daß durch den zweiten Adam und sein Verdienst eben so die Gattung Dasein habe, wie er selber sein leibliches Dasein durch letztere; und wenn er an zahllosen anderen Stellen hervorhebt, daß durch den Logos das Geschlecht Dasein und Geschichte habe; so liegt ja doch auf der Hand, daß es so wenig an dieser Stelle als an andern ihm eingefallen ist: den Logos von dem Erlösungswerke des zweiten Adam auszuschließen, daß vielmehr unter dem „zweiten Adam" der Gottmensch Jesus Christus zu verstehen sei. Es ist übrigens nicht zu übersehen, daß es sich an dieser Stelle eben nur um das in der Idee Gottes von der Menschheit liegende Moment unserer Erlösbarkeit handle, woraus sich zur Genüge rechtfertiget, daß hier nicht ausdrücklich auf den Logos hingewiesen wird. Sonst aber, wo immer eine, wenn auch noch so ent-

*) Vergl. „der letzte Symbol." S. 111.

fernte, Veranlassung zu einem solchen Hinweis gegeben ist, fehlt letzterer auch nicht. So in Peregrin's Gastmahl S. 359 f., im letzt. Symb. S. 217.

Wenn ferner G. in der Vorsch. S. 344 fortfährt: Aus der Reciprocität zwischen Individuum und Gattung sei b) erkennbar: „wie nach dem Eintritte der Erlösung an jedem Individuum der erlösten Gattung beide Ordnungen, die der Sünde und die des Heils, die des alten und neuen Adams, sichtbar werden müssen; und zwar jene durch die natürliche Geburt, diese durch die übernatürliche Wiedergeburt im Sacramente der Taufe, in der die Erbsünde nach ihren beiden Momenten (der Schuld und Strafe) getilgt wird, sowohl bei Erwachsenen als bei Kindern"; so kann es ihm ja doch nicht einfallen, „die übernatürliche Wiedergeburt" als das Werk eines bloßen Menschen anzusehen.*)

Es wird endlich im Verlaufe dieser Stelle noch ausdrücklich gebeten. bei der Wiederherstellung (die „als zweite Setzung eines Urmenschen eine neue Schöpfung" sei und als solche, „als reale Objectivirung absoluter Ideen dem Logos deshalb zufalle, weil er selbst das reale Object des Vaters in seiner Selbstschauung ist") ja nichts zu übersehen. Was aber hier vor Allem in's Auge zu fassen sei, darauf wird in den Worten hingewiesen: „Jene Wiederherstellung wird noch keineswegs objectivirt durch den bloßen Setzungs- oder Schöpfungsact eines zweiten Urmenschen als solchen; wohl aber in und mit der realen Vereinigung desselben als einer Creatur mit der **Gottheit;** folglich,

*) Vergl. Peregrins Gastmahl S. 395, 390.

wenn jene Wiederherstellung dem Logos zukommt, so muß auch diese Verbindung nur durch und mit dem **Logos** realisirt werden." S. 395 f.*)

Es ist also eine arge Selbsttäuschung, wenn Clemens (S. 120) Günther'n lehren läßt: „Hienach hätte also nicht ein Gottmensch, sondern ein bloßer Mensch, wenn er nur unserm Stammvater vor dem Falle in Allem gleich gewesen wäre und sich also in Heiligkeit und Gerechtigkeit befunden hätte, die Genugthuung leisten können, und es wäre hiezu zwar ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die Geschichte unseres Geschlechtes erfordert worden, etwa der übernatürliche Eintritt Christi als des Menschensohnes in das Geschlecht, keineswegs aber die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit zu Einer Person." Und S. 121: „Günther erklärt geradezu, daß die Genugthuung in dem Erlösungswerke Christi lediglich von dem Menschensohne geleistet worden sei und nur von ihm hätte geleistet werden können."

So rächt es sich, wenn man mit leidenschaftlich-gehässigem Vorurtheile einzelne Stellen aus dem Systeme eines Denkers herausreißt, anstatt in parteiloser Unbefangenheit sich der Mühe zu unterziehen, das System selber aus seinem Principe heraus gründlich zu studiren. Es zeiht sich aber auch Clemens selber der Unwahrheit, indem er S. 128 obige Worte Günther's (a. d. V. S. 372) anführt: „Nachdem Christus, als Menschensohn und in realer unzertrennlicher Vereinigung mit dem ewigen Sohne, die

*) Vergl. Vorsch. II. S. 372.

Schuld seines Geschlechtes durch sein Verdienst getilgt . . . .; und die durch den Gottmenschen schuldlose Gattung . . . ."

Warum der Logos Gottes in persönlicher Vereinigung mit dem Menschensohne, und warum nicht ein bloßer, wenn auch übernatürlich in das Geschlecht eingeführter Mensch — das Erlösungswerk vollbracht habe; ergibt sich noch bestimmter aus Günther's Anschauung von der Geschichte der Menschheit nach dem Sündenfalle.

„Als der Geist Gottes vom Urmenschen sich trennte in Folge der Trennung seines Willens vom göttlichen Willen als seinem Gesetze, da setzte der Logos sich mit ihm in Verbindung als bekräftigend das Gesetz, das der Mensch negirt hatte, d. h. als das objective Gewissen in der Menschenwelt. Wir wissen auch: daß das Warum dieses Vorganges im Menschen als Vereinwesen von Geistes- und Naturleben liegt. Wenn sich nun mit dem opus operatum der erneuten Schöpfung d. h. mit dem Menschensohne eine göttliche Person vereinigen sollte, um ihn zum Messias der Verheißung zu erheben; mußte nicht der Logos in diese Funktion eintreten, der seit dem Abfalle als Stimme Gottes im Geschlechte die Erlösung eingeleitet und verbürgt hatte? Der Menschensohn aber als solcher war wie der erste Adam mit dem h. Geiste getauft, ja unter den Gaben desselben zählt der Prophet sogar die Furcht des Herrn auf, die doch dem göttlichen Sohne gegen seinen ewigen Vater nicht beigelegt werden kann. Auch war es der Geist Gottes, der vom Vater und Sohne auch im Erlösungswerke ausgehend, durch den Mund des Propheten das Wort der Verheißung enthüllte, bis in der Zeitenfülle der Logos mit dem Menschensohne vereinigt als menschliche Persön-

lichkeit in die Geschichte eintrat. Die Fülle aber war die Mitte der Zeiten, der Wendepunkt, wo die Vorherrschaft des Naturlebens im Geschlechte auf dem Gange durch die Geschichte in die des Geistes umschlug." Vorsch. S. 371 *).

Der Eine Mittelpunkt, um welchen sich die ganze Geschichte der Menschheit bewegt, ist demnach der Logos, sich in ihr manifestirend mehr und mehr und zuletzt in der Menschwerdung, um als Gottmensch das Erlösungswerk zu vollbringen. Das ist Günthers Anschauung und nicht jene schale Theorie, die Clemens ihm als Wechselbalg unterschiebt, wonach der Logos in der Menschengeschichte nichts zu schaffen habe, als dem übernatürlichen Eintritte des Menschensohns ins Geschlecht die Wege zu bereiten, während Seine persönliche Vereinigung mit Letzterem höchst überflüssig gewesen **).

Ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, das Wort ist Fleisch geworden, das ist die Fülle der Zeiten; darum ist der Logos vom Beginne der Sünde an schon das Licht, das da erleuchtet Jeden, der in die Welt tritt; darum tritt er als das Licht und das Leben immer mehr in das erlösbare Geschlecht herein, und glänzt als der Morgenstern aus der Geschichte desselben hervor. „Das Wort ist Fleisch geworden", dies ist der Kern und das Centrum unserer Erlösung — nach der Lehre des Apostels Johannes und auch nach Günthers Anschauung. Und das der Zeit nach Frühere: „In ihm (dem Logos) war das Leben, und das

---

*) Vergl. Peregr. Gastm. S. 397 f.

**) Vergl. Görres a. a. O. S. 64 ff.

Leben war das Licht der Menschen; er war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt; so Viele ihn aufnahmen, denen gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden" — ist in Wahrheit das durch die Fülle der Zeiten, durch die in Gottes Rathschluß liegende Menschwerdung des Logos Bedingte; — so nach Johannes, so auch nach Günther.

Wie unmöglich es ferner für Letzteren sei, den Gottessohn von dem Genugthuungswerke des Menschensohns auszuscheiden, geht aus den Worten hervor: daß die Persönlichkeit des Logos der Form nach in die Persönlichkeit des Menschensohns, diese in jene hinaufhebend und verklärend, so ein- und übergehe, daß in Christo nur Eine Person in zwei Naturen, und diese Eine Person als eine göttliche anzuerkennen sei. (Peregr. S. 398.) Wo aber das der Fall ist, da kann von der Genugthuung als einer Leistung des bloßen Menschensohns keine vernünftige Rede mehr sein *).

Nach dem Vorausgeschickten werden wohl folgende Worte G.'s nicht mehr der Gefahr der Mißdeutung ausgesetzt sein: „Die Basis von einer Theorie der stellvertretenden Genugthuung als Bedingung der Erlösung von Schuld und Strafe der Sünde ist: die Theilnahme der Menschheit an dem Gattungsleben der Natur, insofern sie die Einheit des Gegensatzes im creatürlichen

*) Daß man die Factoren in der organischen Synthesis des Gottmenschen zum Zwecke wissenschaftlicher Erkenntniß scheiden und jeden für sich betrachten dürfe, sie ohne als factisch geschiedene zu behaupten, wird gewiß kein Vernünftiger in Abrede stellen. Vgl. der letzte Symbol. S. 219 f., Süd- u. Nordl. S. 228, 232 f.

Sein ist. Und nur in jener Theilnahme bildet die Menschheit ein organisches Ganze, und nur in diesem gibt es eine Reciprocität zwischen den Theilen und dem Ganzen, und nur in dieser kommt es sodann auch zur ethischen Reversibilität der freien Handlungen." Vorsch. II. S. 345.

Den Grund aber, warum diese Theorie sammt ihrer Basis dem Clemens mißfallen mußte, hat Günther selber in der Note angegeben, wenn er sagt: „Was jener Basis und ihrem Verständnisse noch als Hinderniß im Wege liegt, ist die triviale Vorstellung von der Leiblichkeit des Menschen, als einem Werkzeuge seines Geistes zum Verkehre mit der Außenwelt."

Clemens hat diese triviale Vorstellung, und darum ist es ihm unmöglich, ein Gesetz des Naturlebens in der Menschheit als Vorbedingung ihrer Erlösung anzuerkennen. Er hat diese triviale Vorstellung so sehr, daß er in seiner Replik auf Baltzers neue theologische Briefe unbesonnen genug ist, den Satz auszuplaudern: „Der Menschenleib sei an sich ein Todtes, und der Geist sei es, der all und jede Lebensfunction in ihm verrichte."

Ich stimme den Worten Deines letzten Schreibens völlig bei: „Wenn der selbstbewußte und freie und eben deshalb zurechnungsfähige Geist es ist, qui concupiscit in carne, fällt dann nicht unaufhaltsam das Decretum Conc. Trid.: „Manere in baptizatis, in quibus nil est damnationis, concupiscentiam"? und: „Concupiscentiam non esse peccatum"? Oder ist etwa der Geist nur in einigen seiner Lebensfunctionen selbstbewußt, frei und zurechnungsfähig, in anderen wieder nicht?? Was fehlt einer solchen Behauptung noch, um in Hegels Anthropologie auf- und unter-

zugehen, in welcher gleichfalls die Eine alles Leben tragende Substanz des Menschen, Natur und Geist, als Natur (concupiscentia) im Geiste ein Nothwendiges, als Geist in der Natur ein Freies, d. h. in Wahrheit ein sich in sich Widersprechendes ist? Nichts fehlt, als, den Unsinn eines an sich Todten zu streichen. — Kann übrigens von einem wesentlichen Gegensatze zwischen Natur und Geist noch geredet werden, wenn man die Natur im Menschen als Todtes vom Geiste so belebt werden läßt, wie sie außer dem Menschen sich selbst belebt?"

Wenn aber Cl. diese seine triviale Vorstellung in die Kirchenlehre hineinträgt und ihre Grundlosigkeit damit deckt, und wenn er überhaupt aus der Schultradition, diese als kirchliche hinstellend, in scheinbarer (versteht sich nur für blöde Augen) Unparteilichkeit und Objectivität nur jene Momente heraushebt, die mit seiner subjectiven Auffassung zusammenstimmen; so weiß ich wahrlich nicht, mit welchem Worte ich solch ein Verfahren bezeichnen soll. Das aber weiß ich, daß eine Zurechnung des Verdienstes Christi, eine Beziehung desselben auf das Geschlecht, auf der Clemens'schen Basis eine Unmöglichkeit ist.

Das Heil in Christo, dem Gottmenschen, ist die wirksame Ursache unserer Rechtfertigung nur durch jene „Beziehung des persönlichen Verdienstes im zweiten Stammvater (im ethischen Sinne) auf das Geschlecht aus dem ersten Stammvater (im physischen Sinne). Diese Beziehung (Relation) darf also nicht unterbleiben"; sie kann jedoch nur dann „nicht unterbleiben, wenn der zweite Urmensch ursprünglich nur für ein Geschlecht und seine Wirklichkeit, nach der Idee und dem Willen Gottes eingetreten ist."

(D. l. Symb. S. 107.) Das ist aber nur möglich, wenn der Mensch seiner Naturseite nach kein an sich Todtes ist; denn sonst kann die menschliche Physis nicht jenes Lebensgesetz hergeben, in welchem obige Relation (Reciprocität und Reversibilität) einzig und allein begründet ist *).

Ich kann nicht unterlassen, hier auf eine alte Schultradition einzugehen, um darzuthun, wodurch Cl., indem er diese, als Kirchenlehre, einer Ansicht der neuen Schule entgegenstellte, sich zu dem Wahne verleiten ließ, als ob Günther „die Genugthuung in dem Erlösungswerke Christi lediglich von dem Menschensohne geleistet" werden lasse.

Ueber diese Hypothese der alten Schule verbreiten sich der X. u. XI. Brief der Vorsch. II. und zwar in der Weise, daß in letzterem Briefe die im ersteren von dem Neffen ausgesprochenen Ansichten wiederholt getadelt und verbessert werden.

Der Neffe, welcher die von Anselm von Canterbury im 11. und von Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert vorgenommene speculative Behandlung der christlichen Idee von der stellvertretenden Genugthuung nur für eine Ausbildung der ihm einseitig erscheinenden älteren Incarnationstheorie hält (S. 260 f.), spricht sich über jene Behandlung folgendermaßen aus:

1. „Die Genugthuung in Christo wurde als nothwendige Bedingung der Erlösung aufgestellt.

---

*) Ohne die Geltung dieses Gesetzes wäre auch keine fortgesetzte Repräsentation Christi im Geschlechte möglich. Siehe l. Symbol. S. 219—224.

„Diese Nothwendigkeit aber fand man in der Sünde als einer **unendlichen** Schuld, die von Seite Gottes nicht vergeben werden könne, es sei denn, daß ihm dafür auf unendliche Weise genuggethan werde. Wie so? Gott ist sich selber Gesetz, und darf daher nichts thun, wodurch er aufhören würde, mit sich selbst übereinzustimmen. Alle Wesen aber stehen unter seinem Willensgesetze oder unter der Idee, die Er in ihnen ausprägte, und diese ist für freie Wesen — seine Ehre. Wollen diese nun sich nicht seinem Ehre gebietenden, so müssen sie sich seinem Ehre erzwingenden Willen unterwerfen. (So kann der Mensch von Gott Seligkeit erhalten, wenn Gott von ihm die Anerkennung erhält. Bleibt der Mensch diese gegen den Willen Gottes schuldig; so nimmt Gott ihm auch das, was er haben konnte, d. h. alle Spur von Seligkeit, welche Beraubung der ewige Tod ist.)

2. „Diese Bedingungen aber eines factischen Eintritts einer unendlichen Genugthuung waren: einerseits die freie Uebernahme der Strafen des sündigen Geschlechtes, anderseits ein **unendliches** Verdienst durch jene Uebernahme.

„Ein solches Verdienst aber kann nur ein unendliches Wesen, Gott selber, zu Stande bringen; aber Leiden kann Er seiner Unendlichkeit wegen nicht übernehmen; dieses jedoch kann der Mensch in seiner Endlichkeit. Und so mußte eine Person der Gottheit die menschliche Natur annehmen, um durch Leiden genugthun zu können. Und so glaubte man denn, die Erscheinung eines Gottmenschen in der Weltgeschichte auf den letzten Grund aller Selbstverständigung zurückgeführt zu haben!! Als Mensch nämlich konnte Christus allein leiden,

als Gott aber konnte er allein seinen Leiden einen unendlichen Werth verschaffen.

Dieses unendliche Verdienst trat nun zugleich an die Stelle der unendlichen Schuld; denn, weil Gott als Vater seinem ewigen Sohne als gleichem Gotte jenes Verdienst nicht belohnen konnte; so fiel es dem Geschlechte anheim, welchem der Sohn seinen Lohn zuwendete, und auch zuwenden konnte, weil er einerseits aus Liebe zu ihr die Menschheit angenommen, anderseits eben diese angenommene Menschheit ihm zu jenem Verdienste behilflich gewesen.

3. „Aus dieser Darstellung ergibt sich aber ganz ungezwungen:

a) Daß die zweite Person in der Gottheit der Persönlichkeit des Geistes in der Menschennatur gar nicht bedurfte, sintemalen diese auch ohne Persönlichkeit des Geistes die Leidensfähigkeit doch beibehalten mußte. Ich möchte sagen: die Menschheit hatte nur den (physischen und psychischen) Balg herzugeben; und den besitzt sie allerdings auch abgesehen von allem Selbstbewußtsein des Geistes.

b) Daß die unpersönliche Menschennatur vom Selbstbewußtsein des Logos supplirt werden mußte, und zwar schon vom Momente der Conception an, wenn diese für die gefallene Menschheit nicht ohne alles Verdienst sein sollte. Daher kommt es, daß man dem Menschensohne im Mutterleibe schon dieselbe Erkenntniß und Wissenschaft einantwortete, wie er sie außer demselben in seinen höheren Lebensjahren, vor und nach seiner Auferstehung, manifestirte.

c) Endlich die gänzliche, d. h. absolute Ueberflüssigkeit des blutigen Opfertodes am Kreuzgalgen. Denn folgende Frage warf sich dieselbe Zeit schon auf: ob das unendliche Verdienst einer einzigen Handlung zunehmen könne durch Fortsetzung oder Erneuerung derselben Handlung? und beantwortete sie consequent mit: Nein. Deshalb hätte auch, heißt es, der Menschensohn sein Geschlecht bei ungleich tieferem Verfalle, als derselbe bei seinem Tode stattfand, nur mit einem Seufzer im Mutterleibe, oder mit einem Blutstropfen außer demselben (z. B. bei der Beschneidung) erlösen können." . . . S. 262 f.

„Was konnte Der für Andere seines Geschlechts verdienen, der für sich selber, als wahrer Mensch, nichts verdienen konnte, sintemalen das Verdienst in seiner Unendlichkeit nicht der menschlichen Natur, wohl aber der persönlichen Gottheit zugeschrieben werden mußte? Wer hat denn aber die unendliche Schuld in Adam contrahirt?! — war es der Logos oder der Geist Gottes? — vielleicht deshalb, weil er nach pantheistischer Anschauung den Grund zum Abfalle schon in der Creation des ersten Menschen gelegt hatte?! — Dann ließe sich wohl Seine Vermittlung als eine Art von Verbesserung und Reintegration erklären, kraft welcher er allerdings Sich selber, aber nicht für Andere genug gethan hätte. Und unerklärlich bleibt es mir, wie dieselbe Zeit, (die sich die Frage: warum ein Engel für die Menschheit nicht genugthun konnte, theils aus der Endlichkeit selbst einer englischen Natur, theils daraus, weil der Engel einer andern Kategorie von Creaturen angehöre, so ziemlich beantwortete), wie diese Zeit mit dieser halbwahren Antwort die alte

Frage: wie ein unendliches Verdienst Gottes von Gott dem Menschen als endlichem Wesen zugerechnet werden könne, nicht ganz aus den Angeln hob." S. 268 f.

„Mir aber gilt die alte abgenutzte Scheidemünze der Scholastik mit der Aufschrift: ein endliches Wesen kann eine unendliche Schuld contrahiren, nichts, so lange sie nicht umgeprägt worden, — und sie hält allerdings den Prägestock noch aus." S. 271 f."

Zu diesen Expectorationen des Neffen nun bemerkt der Onkel (d. i. Günther selber) im XI. Briefe:

„Du hast zu viel gesehen, wenn Du in der Anselmischen Theorie von der stellvertretenden Genugthuung, als Bedingung unserer Erlösung durch Christum, die Nachwehen von der alten Incarnationslehre erblickst. Die Idee von jener Genugthuung ist wie die Idee von der Gottheit und Menschheit des Heilandes so deutlich in der h. Schrift und Tradition niedergelegt, daß beide sehr bald die denkenden Geister in der lehrenden Kirche sollicitiren mußten, das Verhältniß beider Ideen im Geiste der Kirche zu bestimmen und zu begründen. — Und so wie die Erlösung die Genugthuung als absolute Bedingung; so setzte diese die Gottheit und Menschheit in der Person des Erlösers als gleiche Bedingung voraus, und sie constituirte sich in ihrer Nothwendigkeit theils aus der richtigen Idee von Sünde als einer unendlichen Schuld, theils aus der halbwahren Idee von Endlichkeit (unter die man alles und jedes creatürliche Sein ohne Rücksicht auf persönliches und unpersönliches Dasein absolut subsummirte); welche beide Ideen als solche in

diesem contradictorischen Gegensatze allerdings keine Vermittelung zuließen, weshalb auch an keine Vermittelung zwischen der Unendlichkeit in der Schuld und der Endlichkeit im Verdienste gedacht werden konnte, so lang jenes Verhältniß zwischen ihnen obwaltete.

„Und Du hast deshalb ganz richtig bemerkt, daß wenn ein Individuum einer bestimmten Gattung eine unendliche Schuld zu contrahiren geeignet sei, ein anderes Individuum derselben Gattung auch ein unendliches Verdienst erwerben könne; — aber vergessen hast Du doch, hinzuzusetzen: caeteris paribus. Das zweite Individuum nämlich mußte dem ersten in Allem gleich sein, in dessen Besitz dieses vor dem Falle seiner Verschuldung war. Und dieser einzige Umstand, damit er wirklich werde, postulirt allerdings ein unmittelbares Eingreifen der Gottheit in die Geschichte unseres Geschlechts, eine unmittelbare Machterweisung zum Heile der Menschheit.

„Aber fragen muß ich Dich: ob jener Zeit dieser erste Versuch, jene beiden Grundideen des Christenthums in Einklang zu bringen, verunglückte und verunglücken mußte; ob jene Zeit, frage ich, der versuchten Selbstverständigung eine oder die andere von jenen Ideen (die das objective Fundament dieses subjectiven Verständnisses hergaben) zum Opfer gebracht habe, wie es leider jede Ketzerei von der ersten bis zur letzten (im Socianismus) so trefflich verstanden hat? Und das ist es, was alle speculativen Bestrebungen in der alten Kirche bei aller Unvollkommenheit eben so schätzbar als ehrwürdig macht, weil sich dieselben nie an dem Einen Fundamente, was da ein für alle

Mal gelegt ist, (an dem historischen Christus) vergriffen haben; oder mit andern Worten: weil das objectiv Gegebene nie vom Subjecte verschlungen wurde in dem Bestreben des letztern, jenes intellectuel zu durchdringen und so geistiger Weise zu bewältigen. (Vgl. Peregr. Gastm. S. 398 f.)

„Der glückliche Erfolg aber in derlei Versuchen hängt nicht blos von der subjectiven Gewandtheit des Forschers, sondern auch von den objectiv gegebenen Verständigungsmitteln, oder (wie ich mich früher ausdrückte) von dem jedesmaligen Stande und Zustande der Speculation im Allgemeinen, und dann von ihrem besonderen Einflusse auf die Hilfswissenschaften der Theologie ab.

„Und gewiß, wenn dem Anselmus durch die Philosophie seines Jahrhunderts das Innere der Physis nach ihrer subjectiven und objectiven Seite so aufgeschlossen gewesen wäre, wie es uns glücklicher Weise aufgeschlossen ist, er hätte eine bessere Theorie über die Incarnation und die hypostatische Vereinigung in ihr, und sodann auch eine befriedigendere Satisfactions-Theorie an's Licht gestellt, als Dir jene wie diese gelungen ist." S. 288—291 *).

Indem G. in der Vorsch. sofort auf den „Kerninhalt" des Briefes seines Neffen eingeht, bespricht er zuerst (S. 291—300) die hypostatische Union in Christo, und beschließt diesen Excurs mit den Worten:

---

*) Vergl. Süd- u. Nordl. S. 195 f.

„Ich hoffe, Thoms! letztere Gedankenreihe wird Dich wieder aussöhnen mit der alten Schule, auf die Du so bitter zu reden kamst, wenn auch nicht ganz ohne Grund, doch ohne gehörige Umsicht. Du hast ja selber in einem Deiner früheren Briefe die richtige Bemerkung ausgesprochen: daß die christliche speculative Scholastik sich vorzüglich mit dem Christenthume als einem gegebenen Objecte beschäftigt, und sich allseitig mit seinem theoretischen und praktischen Inhalte befaßt habe *); und daß erst mit Cartesius (in der Zeit der Reformation) die Speculation sich vom Objectiven und Positiven überhaupt zurück, und ins subjective oder psychisch-rationelle Element hinein gezogen habe; diesen Gedanken halte ja, sowohl beim Studium der älteren Kirchen- und Dogmengeschichte als bei der Väterlectüre, stets fest, und Du wirst nie suchen, was dort nicht zu finden ist, und doch Vieles finden, was Dir, je unerwarteter, desto größere Freude machen wird. Wenn auch die alte Schule das göttliche Element in der Person des Heilandes auf Kosten des rein menschlichen hervorgehoben und gehandhabt hat **); so sind die spätern Zeiten ihr dafür doch großen Dank schuldig, den wir wenigstens Gott nicht schuldig bleiben sollten in Anerkennung Seiner Weisheit, die nicht selten darin bei der Leitung Seiner Kirche sich geoffenbart hat: daß diese in ihrer Glaubens- und Sittenlehre oft Anticipationen für die spätere Wissenschaft gemacht, wie diese derlei auch für das Verständniß des geoffenbarten Glaubens gethan hat.

---

*) Vergl. D. l. Symb. S. 314. Janusk. S. 138 ff. 152 f. 159 f
**) Vergl. Janusk. S. 384.

Dahin gehören jene überraschenden Lichter in den Aeußerungen der Kirchenlehrer, die den Leser oft zur Frage versuchen: ob sie wohl von dem verstanden worden seien, der sie zuerst über die beredte Zunge brachte. Denn gegen die Vergötterung der Menschennatur hat die alte Schlange nicht nur nichts einzuwenden, sondern vielmehr für sie Alles anzuwenden; wohl aber hat sie gegen die persönliche Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit Alles aufzubieten. Denn so wie von der letzteren Art Apotheose unserer Natur jene Vergötterung ausgeschlossen ist und ausgeschlossen werden muß; so wird auch vice versa von jener ersten Selbstvergötterung die Incarnation des Logos für überflüssig erklärt und verworfen. — Und wenn . . . gerade das Dogma von der hypostatischen Union die Ferse war, mit welcher die ewige Wahrheit in der Wissenschaft des Glaubens diese Erde berührte; so dürfen wir uns nicht wundern, wenn die alte Schlange auch der Ferse jener nachstellte, weil sie nur von ihr den eisernen Todesstoß zu befürchten hatte.

„Die neue Schule aber in der neuesten Zeit mag sich die alte zweimal zum Muster nehmen:

1. „Daß, wie die alte Schule das göttliche, so die neue das menschliche Element in der Person des Weltheilandes und in Seinem großen Erlösungswerk eben so allseitig erhebe *), und zwar ohne Veruntreuung des bereits Gewonnenen. Wenn auch die alte Zeit der menschlichen Natur im Erlösungswerke keinen

*) Hat Hr. Prof. Dieringer in der neuesten Auflage seines Lehrb. der kathol. Dogmatik dieser Forderung genügt??

ihrer geistigen Würde angemessenen Antheil einräumte; so geschah es doch nur deshalb, weil ihr das menschliche Element nicht so bekannt war, wie das göttliche durch die alte Zeit der neuen bekannt ist. Jene verstand z. B. unter dem Eingebornen, den Gott dahingegeben, auf daß Alle, die an Ihn glauben, nicht verloren gingen, immer nur den Eingebornen von Ewigkeit, diese aber sollte unter dem Eingebornen auch den Menschensohn, und zwar nicht blos in Bezug auf die jungfräuliche Mutter, sondern auch in Bezug auf Gott verstehen, von welchem Er als der Erstgeborne unter den vielen Brüdern, als der Erstling der Auferstehung für dieselben bestimmt war, und in dieser seiner unvergleichbaren Würde ohneweiters auch der Eingeborne des Vaters genannt werden kann.

2. „Daß sie das in Schrift und Tradition Gegebene eben so gewissenhaft schone, wie die alte Zeit. — Daß sie sich diese Schonung nicht oft genug zum Vorsatz machen könne, erhellt schon daraus, weil sie selber der letzte Ring ist an der Riesenschlange, die von jeher alle Positivität begeiferte.“ S. 300—302.

Endlich bemerkt G. noch in Beziehung auf des Neffen Genugthuungstheorie: „Da hast Du mich gar nicht befriedigt, abgesehen von der rühmlichen Tendenz, die menschliche Natur in ihrer geistigen Qualität, in der Person wie in dem Werke des Erlösers zu Ehren kommen zu lassen. Wenn Du auch sagst: daß in Christus, als dem Versöhner der sittlichen Gegensätze der alten Welt, das Urverhältniß factisch hergestellt sei, und daß Er in diesem Charakter eine unmittelbare Position Gottes sein mußte, wie der Urmensch vor und ohne Fall; so ergibt sich hieraus

allein durchaus noch keine Idee von Genugthuung für sein Geschlecht. Der zweite Urmensch ist und bleibt doch bloßer Idealmensch, zwar nicht ausschließlich (wie in der Schule des hohlen Deismus) in der Lehre — als sogenannter Weise von Nazareth oder als Sokrates der Christen, sondern auch im Leben — als lebendiges und lebensvolles Muster für alle Lebensverhältnisse nach Oben und Unten. Und diese Lücke mußte mich nach dem Inhalte Deines Letzten noch mehr befremden, da Du in der Theorie des Duns Scotus gerade die Zufälligkeit im Erlösungswerke am meisten tadelst. Ist aber nur erst die Genugthuung in ihrem moralisch-nothwendigen Charakter aus der Erlösungstheorie hinausgeworfen, so gibt es wahrlich nur noch einen Schritt zum historisch-christlichen Determinismus und Fatalismus. Wir reconstruiren zwar dann ohne Christus keine Weltgeschichte mehr; aber dieser Christus tritt in dieselbe ein, wie die Staubfäden in die Blüte eines großen kosmischen Gewächses, — und fällt ab wie diese, ist gewesen und ist nicht mehr, hat verdient, aber auch ausgedient." S. 302 f.

Und welches ist jener „moralisch-nothwendige Charakter" der Genugthuung? Das haben wir früher gehört, als von der (aus der Theilnahme des menschlichen Geistes an der Reciprocität des Naturlebens sich ergebenden) ethischen Reversibilität die Rede war. (Vgl. Vorsch. II. S. 345.)

So besteht denn nach G. der Hauptmißgriff der Scholastik bei ihrem Versuche, das kirchliche Dogma von der Genugthuung durch einen Gottmenschen speculativ zu erhärten, darin: daß sie das creatürliche Element in Christo (das nicht blos ein leidens-

fähiger Leib, sondern auch ein wahlfreier Geist, so wie beider Synthesis ist) und dessen Relation zum Gesammtorganismus der Menschheit nicht gründlich genug beachtete, und ihren Blick zu ausschließlich auf das göttliche Element heftete, und sofort lehrte, daß die unendliche Schuld nur durch ein unendliches Verdienst gesühnt werden könne, welches aber nur ein unendliches Wesen, also nur eine Person in der Gottheit zu erwerben vermöge.

„Es gab eine Zeit, die in der Anschauung und Würdigung der Sünde (in Adam z. B.) sehr tief vorgedrungen zu sein vorgab. Sie hatte auf ihrem trüben Forschergange die Schuld als eine unendliche, weil als Verletzung und Verunehrung der unendlichen Glorie und Majestät Gottes, erschaut; und diese Unendlichkeit allein als die Ursache gefunden, daß von keinem endlichen oder geschöpflichen Wesen jene Schuld genugthuend aufgehoben werden könne, und auch deshalb immerdar auf dem Menschengeschlechte gelastet haben würde, wenn die unendliche und erfindungsreiche Liebe in Gott nicht auf den sinnreichen Gedanken (von Ewigkeit versteht sich) gekommen wäre: den Logos Gottes, in seiner gottgleichen Unendlichkeit, mit dem Geschäfte einer Genugthuung für die Schuldigen in ihrer Endlichkeit zu beauftragen; der auch, in jenen Auftrag eingehend (weil ohnehin Eines Willens mit seinem ewigen Vater), die menschliche Natur annahm, für welche nun aber eben jenes Geschäft zu einem kategorischen Imperativ, oder (mit der alten Schule zu reden) zum mandatum rigorosum wurde, um in ihr einerseits leidensfähig und dadurch verdienstfähig für die Schuldigen, anderseits aber

auch tilgungsfähig zu werden, indem durch die Vereinigung eines unendlichen und endlichen Wesens dem endlichen Leidensverdienste ein unendlicher Werth zuwuchs, womit die unendliche Schuld gedeckt werden konnte.

„Es war die Zeit, die noch in Luthers Tagen sang:

O große Noth,
Ein Gott ist todt!

„Kurz jene Zeit hatte es so weit gebracht in der Anschauung des Greuels in der Sünde, daß ihr der Blick fix und wie von einem Medusenhaupte versteinert ward. Und so war ihr alle Umsicht des Auges unmöglich gemacht, und mithin auch die Frage: ob Adam seine unendliche Schuld als unendliches und endliches Wesen contrahirt habe? Eine Antwort hätte allerdings für die Endlichkeit Adams (wenn auch in ihrer Relation auf die Unendlichkeit Gottes) ausfallen müssen, oder man hätte die Schuld dem göttlichen Pneuma in seiner rückgängigen Bewegung imputiren müssen. Dadurch wäre aber zugleich eine Antwort auf eine zweite Frage gegeben gewesen: ob der Menschensohn oder der Logos als Gottessohn im Gottmenschen Christus Jesus genuggethan habe? Steht das Axiom fest, daß eine freie Schuld vorzugsweise nur durch ein freies Verdienst in einem und demselben Ganzen aufgewogen und aufgehoben werden könne; so handelt es sich nun um die Untersuchung: welche von den zwei Naturen im Gottmenschen als die freithätige, und hiemit eigentlich genugthuende anerkannt werden müsse.

„Du kennst das Resultat jener Untersuchung aus der Zeit der alten Scholastik so gut wie ich!

„Christus wurde als wahrer Mensch und wahrer Gott ausgerufen, als jener aber mit Ausschluß des freien Willens für die Hauptleistung seiner Sendung, den Kreuzestod, weil jenen der wahre Gott in ihm confiscirt hatte, dafür aber mit seiner göttlichen Freiheit als Allmacht in supplementum eingetreten war.

„Diese Anschauungsweise der Sünde wird Dir nicht zu Gesichte stehen, wiewohl sie, so weit ich sie errathen habe, sich verhält wie Bodenlosigkeit zur Oberflächlichkeit.“ D. l. Symb. S. 113—15.

An dieser Stelle wird allerdings die Frage: ob im Gottmenschen Christus Jesus der Gottessohn oder der Menschensohn genuggethan habe, dahin beantwortet: der Menschensohn habe genuggethan. Aber nicht zu übersehen sind die beigefügten Worte: „im Gottmenschen Christus Jesus.“ Es ist, wie schon oben bemerkt, nur eine von der Reflexion vorgenommene Unterscheidung ohne Trennung, wenn dem Menschen, für sich betrachtet, gegeben wird, was dem Menschen; Gott dagegen, was Diesem, für sich betrachtet, zukommt; dem Menschen nämlich die Wahlfreiheit, und mit dieser die Möglichkeit der freien Verschuldung und des freien Verdienstes, und zwar nicht blos für sich, sondern auch für die Glieder seines Geschlechts. Aber dieses genugthuende Verdienst kann der neue Mensch nur „im Gottmenschen“, d. h. nur in persönlicher Einigung mit dem Gottessohne leisten *).

---

*) Demgemäß sind auch die Worte in der Vorsch. II. S. 440 zu verstehen.

Es macht endlich G. auch, und in gründlicher und ausführlicher Weise und an vielen Stellen, auf die Consequenzen sowohl der einen als der anderen, der im Zeitalter der Scholastik beliebten und seiner eigenen Genugthuungstheorie aufmerksam. Ich aber darf dieselben, der Kürze halber, hier nur andeuten.

Im „letzten Symboliker" S. 119 f. heißt es:

„Galt dies (nämlich die iustitia als opus operatum) einstweilen von der Person des Welterlösers, so konnte es auch später für jeden Erlösten geltend gemacht werden. Und das geschah allerdings in der Reformation, welche hiemit die Inconsequenz der alten Kirche *) corrigirte, die bisher immer ein Anderes in der Theorie und ein Anderes in der Praxis geltend machte, denn hier mußte der Mensch, als Kirchenkind, im Schweiße seines Angesichtes sich das Brot seines Heils erwerben.

„Anders verfuhren die Reformatoren, die da erklärten: daß der Heiland einmal für allemal für uns Alle und in jeder Beziehung Blut geschwitzt habe. Und da jenes Arbeiten unter des Tages Last und Hitze in der alten Kirche als Liebeswerk aufgestellt worden war; so konnte die neue Lehre, im Gegensatze zur alten, nur den Glauben (der ohnehin kein todter war) aufstellen; und der Buchstabe der Bibel blieb sein Ja und Amen nicht schuldig. Die alte Kirche aber ließ sich von der Consequenz der neuen Theorie nicht

*) Es versteht sich wohl von selbst, daß hier nur die Schule in der alten Kirche gemeint sei, nicht diese als solche im Gegensatze zur neuen von Seite der Reformatoren prätendirten. Vergl. d. l. Symb. S. 126 f.

irre machen in ihrer Praxis. Und sie that wohl daran. Die Wissenschaft, die das Leben contrefait, muß zuerst Lection vom Leben annehmen, ehe das Leben sich herbeiläßt, Raison von ihr anzunehmen. Und die Anfänger im Portraitiren treffen selten die Seele, auch wenn sie sich keine zu langen Nasen oder Ohren zu Schulden kommen lassen.

„Und so steht denn die katholische Wissenschaft hiermit erst auf dem Punkte, wo sie aus dem alten Glaubensaxiome vom Gottmenschen alle Consequenzen eben so zu entwickeln hat, wie die Reformation den Nothwendigkeitsbegriff, als den Naturcharakter (der in der alten Schule neben dem schlummernden Freiheitsbegriffe, als Charakter des Geistes, sich vorfand), im Verlauf von drei Jahrhunderten nach allen Richtungen hin entwickelt hat" *). S. 120 f.

---

*) Vergl. Vorsch. II. S. 442 f. Aehnlich ist in dem ökumenischen Briefe Leo's an Flavian hevorgehoben: daß, wenn die freie That des Menschensohns nicht ein mitwirkender Factor unserer Erlösung in Christo gewesen, es auch nicht Aufgabe des Erlösten sein könne durch ihre freie Werkthätigkeit in Liebe sich der Erlösung theilhaftig zu machen; oder wie G. schreibt: daß nur dann, wenn das Haupt (Christus) im freien Entschlusse seines creatürlichen Willens das Werk Gottes (opus operatum) zu seinem Werke gemacht, auch das einzelne Glied in das letztere Werk (opus operantis) frei einzugehen habe. Leo schreibt nämlich: „Wir vermöchten den Urheber des Todes und der Sünde nicht zu überwinden, wenn nicht unsere Natur zu der seinigen gemacht wäre von Ihm, den weder Sünde beflecken, noch der Tod festhalten konnte." — Wird aber das Ethische der Wahlfreiheit unmittelbar in den Gottessohn hineingetragen, so kann die Menschheit Christi nicht mehr als wesensverschieden von seiner Gottheit festgehalten werden.

Aber auch rückwärts, in das Verständniß der Weltschöpfung, treibt die Verständigung über die Welterlösung ihre Wurzeln; und auch auf diesen Zusammenhang weist Günther in seiner Vertheidigung der katholischen Rechtfertigungslehre gegen die protestantische hin, indem er hervorhebt: daß, wenn der Einschlag der freien Creatur aus der Genugthuung entfernt werde, die Weltschöpfung als erstes Moment gedacht werden müsse, welches in der Restauration, als dem zweiten Moment erst vollendet werde *).

Was aber daraus nothwendig sich ergebe, findet sich ausführlich im l. Symbol. S. 130—133, S. 150—152.

Mein theurer Freund, ich wiederhole, daß ich nicht befürchte, durch die vielen und langen Citate aus G.'s Schriften Deine Geduld ermüdet zu haben? Ich befürchte es nicht. Denn, wiewohl Du mit des Meisters Ideen so vertraut bist, als irgend Einer seiner Schüler, so haben dieselben doch eine solche Tiefe und Tragweite, daß die wiederholte Vorführung derselben gewisse Partien der Heilswahrheit mehr enthüllt, und immer tiefer in das Verständniß derselben einführt. Aber Du wirst von mir nun auch noch erwarten: daß ich den außerhalb unserer Schule Stehenden den Einblick in unsere Satisfactionstheorie und deren Abweichung von der alt- und neuscholastischen dadurch erleichtere, daß ich die bisher gegebenen Bruchstücke sammle und in übersichtlichem Zusammenhange darlege.

---

*) Ein Fehler, dessen auch Dieringer in s. Lehrb. der kathol. Dogm. sich zu Schulden kommen läßt.

Dieser Erwartung will ich im Folgenden entsprechen.

G. geht, wie überall in seiner speculativen Theologie, so auch in seiner Satisfactionstheorie von dem Dogma der Kirche aus. Dieses darf nicht angetastet, dieses soll in allen seinen Theilen respectirt werden; den gewissenhaften Respect davor rühmt er an der alten Schule; er selber respectirt es nicht minder gewissenhaft. Die wissenschaftliche Verständigung aber ist nicht, wie das Dogma, etwas Gegebenes, sondern ein zu Suchendes, durch menschliche Bemühung zu Bewerkstelligendes. Die erforderlichen Mittel zum vollständigen Gelingen dieser Arbeit sind nicht zu allen Zeiten in gleicher Weise vorhanden, und auch die Benützung der vorhandenen muß nicht immer die glücklichste sein. Daher ist ein Fortschritt in dem Verständigungsprocesse innerhalb der Kirche möglich. Der Gang, den dieser Proceß factisch genommen hat, war im Wesentlichen dieser: daß von den Kirchenlehrern zunächst und vorherrschend das dem Menschen Gegenständliche, das Object, d. h. das Werk Gottes in unserer Erlösung, möglichst allseitig berücksichtigt wurde; nicht aber auch in gleichem Maße das Subject, der Mensch in der Einheit seiner doppelten (geistigen und natürlichen) Subjectivität. Ein Grund hievon ist darin zu suchen, daß es (zum Theil in Folge der Vorherrschaft, welche die Aristotelische Begriffsspeculation über die Augustinische Psychologie gewann) dem Geiste nicht so bald gelang, zum gründlichen Verständnisse seiner selbst so wie der Natur in und außer dem Menschen vorzudringen. Erst von Cartesius an wurde der Umschlag von der Versenkung ins Object zur Selbstorientirung im Subjecte ein durchgreifender und die Entwickelung der neueren Philosophie bestimmen-

der; aber diese Entwickelung fiel einseitig aus und endete mit der Verabsolutirung des Ich, mit dem Authotheismus, weil die Nachfolger des Cartesius den Grundstein, den derselbe gelegt, verschütteten, und dafür auf den Schlacken, die er von jenen nicht loszuschlagen vermocht hatte, ihre Systeme aufbauten. Darum hat Günther sich der Aufgabe unterzogen, die Arbeit des Augustinus und des Cartesius in Beziehung auf das Selbstverständniß des Geistes über sich und seine Relationen weiter zu führen, auf daß in der Theologie dem subjectiven Momente gleiche Rechnung getragen werde, wie dem objectiven. Eben darum bestand auch seine speculative Aufgabe in Beziehung auf das Dogma von der Genugthuung durch den Gottmenschen Christus Jesus darin: den Antheil des Menschensohnes an der Erlösungsthat eben so allseitig zu erheben, als der Antheil des Gottessohnes schon erhoben war; und wenn Letzterem auf Kosten des Ersteren von der alten Schule zu viel gegeben worden, Jedem das Seine zu vindiciren.

Was er also speculativ erhärten wollte, war das kirchliche Dogma von unserer Erlösung durch das Verdienst des Gottmenschen, von welchem in jener Erhärtung kein Jota aufgegeben oder verändert werden dürfe; der Standpunkt aber, von welchem aus es zu geschehen habe, war die (nicht außerhalb des Christenthums und seines Lichtes und seiner Gnade von ihm errungene, und auch durch die früheren Arbeiten der Forscher angebahnte) wissenschaftliche Selbst- und Welt- und Gotteserkenntniß.

Und was er auf diesem Standpunkte und unter jener Voraussetzung ermittelt hat, ist in Kürze Folgendes:

Soll der Antheil der Menschheit an der Erlösung allseitig bestimmt werden, so muß der Mensch nicht nur als Geistes-, sondern auch als Naturwesen und als Synthese dieser beiden Wesenheiten ins Auge gefaßt werden. Als geistiges Wesen aufgefaßt, kann jeder Mensch nur sich verdienen, nur sich verschulden. Als Naturwesen steht jedes einzelne Individuum unter dem Schicksale des Ganzen, dem es angehört, unter dem Schicksale seiner Gattung; eine Reciprocität (Reversibilität des Verdienstes und Substitution der Schuld) findet statt zwischen den Theilen und dem Ganzen in Folge der Solidarität, die aus der Gattungseinheit sich ergibt. Als Synthese endlich, als lebendige Einheit von geistigem und natürlichem Leben, ist der Mensch nicht denkbar ohne Wechselaustausch zwischen den Eigenthümlichkeiten einer jeden seiner beiden Wesenheiten. In Folge dieser communicatio idiomatum kann, was blos geistig unmöglich ist, durch das Gesetz des Naturlebens, und was blos natürlich unmöglich ist, durch das Gesetz des Geisteslebens in der Menschheit bewirkt werden. Es kann eine persönliche Schuld und Strafe des Stammvaters sich zugleich auf seine Nachkommen vererben; und es kann ein zweiter Stammvater Schuld und Strafe des Geschlechts, in das und für das er durch Gottes Kraft eintritt, auf sich nehmen und tilgen; es kann sein persönliches Verdienst zugleich Geschlechtsverdienst werden.

In dieser Qualität der Menschheit, als lebendiger Synthese der antithetischen Weltfactoren, Geist und Natur, ist aber nur die Möglichkeit der Erlösung (der restitutio in integrum), und zwar diese Möglichkeit nur von einer Seite, von Seite nämlich der

ewigen Idee Gottes von der Menschheit gegeben. Die andere Seite dieser Möglichkeit fällt in den Rathschluß Gottes. Und da muß gesagt werden: daß der allmächtige Gott will, was er ohne Verletzung seiner Heiligkeit oder der Reinheit seiner Liebe kann, sobald es sich um die Erreichung der ewig gewollten Endabsicht seines Schöpfungswerkes handelt. Seine Liebe will sich über den gefallenen Menschen erbarmen, d. h. mit den Armen der Huld ihn wieder umfangen, indem sie das trennende Hinderniß zwischen sich und der Menschheit, die Schuld, entfernt. Das kann sie aber, ihrer eigenen Idee vom Menschen gemäß, nicht ohne Genugthuung, d. h. ohne ein, jene Schuld aufhebendes, Verdienst, welches selber nicht außerhalb des Menschengeschlechts, nicht mit Umgehung des Menschen vollbracht werden kann; denn eine freie Schuld kann nur von einem freien Verdienste in einem und demselben organischen Ganzen aus diesem Ganzen gehoben werden. Darum ist es ewig im Rathschlusse Gottes festgestellt, daß für den Fall der Sünde Adams eine Person in der Gottheit, und zwar diejenige, durch welche die Welt geschaffen worden, Mensch werde. Der göttliche Logos übernimmt daher die Erlösung der gefallenen Menschheit; und er leitet diese Erlösung dadurch ein, daß er den Menschen über dem Tode im Leben erhält, damit er in ein Geschlecht sich ausbreiten, in welches sodann der Gottmensch als Menschensohn eintreten könne; daß er den abgebrochenen Lebensverkehr zwischen Gott und der Menschheit in anderer Weise, als es im Paradiese der Fall war, im Gewissen nämlich, wiederanknüpft, und diesen Lebensverkehr fort- und durchführt, und zwar nicht blos als Jehova der Juden, sondern unter mannigfaltigen Formen auch im religiösen Leben der

Heiden *). Aber er ist von Anfang an dieser unser Erlöser, die Verheißung der Juden uud die Erwartung der Heiden, im Hinblicke auf seine hypostatische Vereinigung mit dem Menschensohne. Und es vollbringt daher der Logos in der Fülle der Zeiten als Menschensohn, d. h. in persönlicher Vereinigung mit dem neuen Adam, unsere Erlösung.

Zur Wirklichkeit wird also die, durch die Idee der Menschheit und Gottes Relation zu ihr, mögliche Erlösung durch die That des Gottmenschen Christus Jesus. Es beginnt die Verwirklichung jener Möglichkeit vom Augenblicke des Sündenfalles an, schreitet durch die Zeiten der Menschengeschichte herab ihrer Erfüllung zu, und wird endlich vollbracht am blutigen Kreuzesstamme. Und dann beginnt die Ausbreitung der im h. Geiste gegründeten neuen Kirche, das Wachsthum des in das Erdreich der Menschheit gelegten himmlischen Senfkornes zum weltüberschattenden Fruchtbaum.

Sollte Hr. Cl. an dieser Erlösungstheorie doch noch ein entscheidendes Moment für die Feststellung der Nothwendigkeit, daß Gott Mensch werde, vermissen, so wäre dagegen zu erinnern: daß das Verstehen nicht blos vom Verstande, sondern auch vom Willen abhängig sei.

Günther wird, so lang er Creatianist bleibt, über der Erlösungsthat des Gottessohnes die des Menschensohnes nicht vergessen, nicht die in der Idee der Menschheit liegende und von Gott selber

---

*) Vgl. Sepp: „das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum." Regensburg bei Manz. 1853. 3 Bände.

herrührende Gesetzlichkeit und Freiheit an jene absolute Willkür hinopfern, durch welche Gottes Heiligkeit verunreinigt und die Vernünftigkeit unseres Glaubens vernichtet würde.

„Eine besondere Stellung, (als speculativer Theolog)" bemerkt daher sehr wahr der Verf. des „Votums über Günthers Speculation" S. 42, „nimmt Günther durch seinen Gegensatz zu Jenen, welche aus mehrfachen Gründen das Menschliche in Christus nahezu als die hypostasirte unpersönliche Allgemeinheit der menschlichen Gattung anzunehmen geneigt waren; diesen gegenüber zeigt Günther auf eine eben so wahre als schöne Weise, wie das Erlösungsverdienst — so weit es Verdienst und nicht Gnade und Geschenk Gottes ist — eine sittliche Errungenschaft des concreten Menschen Jesus sei, und daß der Versuch, die Allgemeingültigkeit dieses Verdienstes zu erklären, durchaus nicht nothwendig mache, zu einer Art mittelalterlichen Realismus seine Zuflucht zu nehmen, dessen Gegensatz zum Nominalismus wenigstens uns in Günthers Nachweis der Erlösbarkeit des menschlichen Geschlechts und Vererbungsfähigkeit des Erlösungsverdienstes Christi endgiltig ausgeglichen und vermittelt scheint. Mit dieser Auffassung des Erlösungswerks hängt es zusammen, daß Günther im Gegensatze zu der Blutopfertheorie *) auf die ethische Verdienstlichkeit des freien Gehorsams Christi den Nachdruck legt, ohne daß er aber dahin käme, den Opfertod Christi als etwas zum Wesen des Erlösungswerkes nicht nothwendig Gehöriges zu betrachten. Derselbe ist vielmehr die wesentliche

*) Vergl. Vorsch. II. S. 323 ff.

Vollendung von jenem, so daß der Erlöser ohne dieses Opfer gar nicht gedacht werden kann, so wie es auch die Kirche zur absoluten Voraussetzung ihres sacramentalen Lebens hat."

Günther erklärt keineswegs für ausreichend zum Werke der Genugthuung, daß ein bloßer Mensch als neuer Stammvater auf übernatürliche Weise gesetzt werde, und nicht für überflüssig, daß Gott mit dem neuen Menschen sich hypostatisch verbinde; sondern er erklärt nur jeder offenen und versteckten theopantistischen Anschauung den Krieg, wonach es a priori, und somit ganz abgesehen von der Zufälligkeit des Sündenfalles, in der Relation Gottes zur Welt liegen soll, daß der Logos Mensch werde. Denn dann könnte die Aufgabe des Letzteren keine andere sein, als die Gegensätze in der Welt und zwischen Gott und der Welt also zu vermitteln, daß durch diese Vermittlung die Wesensidentität alles Seienden herausgestellt würde, auf daß Gott (in diesem pantheistischen Sinne) Alles in Allem sei. —

Die frühzeitig aufgeworfene Frage: utrum Christus venisset, si Adam non peccasset? wurde in der alten Schule verschieden beantwortet. Irenäus: Si non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset. Augustinus: Si homo non peccasset, Filius Dei non esset incarnatus, de Trin. XIII. 10.; daß aber umgekehrt die Erlösung von der Sünde die Erscheinung Christi nothwendig mache, vermag er nicht zu beweisen; er begnügt sich, diese Weise der Erlösung für die angemessenste und zweckmäßigste zu erklären. Richard von St. Victor spricht sich für die Nothwendigkeit der Menschwerdung nach eingetretener Sünde aus, und begründet dieselbe darin, daß die Erlösung, um mit der

Gerechtigkeit im Einklange zu bleiben, mit Genugthuung verbunden sein müsse, und sagt deshalb: Nunc fidelium devotio magis gloriatur de redemptionis suae satisfactione, quam prius confusa sit de tantae dejectionis opprobrio; in tantum ut ubique terrarum Ecclesia fidelium cum omni fiducia canat: O certe necessarium Adae peccatum et nostrum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem! Alexander von Hales dagegen und Albert d. Gr. lassen die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi um der Sünde willen zweifelhaft und begnügen sich mit der Angemessenheit. Thomas hält die Menschwerdung, abgesehen von der Sünde, für unwahrscheinlich, weil sie sonst als etwas zum vollen Begriffe der Menschheit Gehöriges erscheinen würde.

Duns Scotus behauptet einerseits, daß der Mensch ohne Genugthuung habe versöhnt werden können; anderseits, daß auch ein Engel, wenn es Gott gefallen, für uns hätte genugthun können, und macht überhaupt die Menschwerdung zu einem Acte der absoluten Willkür. Die Mehrzahl der Scholastiker überhaupt ist der Ansicht: daß Gott auch ohne Christus die Sünde habe vergeben können; und behandelt insofern die Erscheinung des Gottmenschen, wenn auch als angemessen, doch als fast entbehrlich. Zugleich aber fehlte es nicht an solchen, welche die Menschwerdung des göttlichen Logos, auch abgesehen von der Sünde, als die Vollendung der Menschheit betrachteten. So an mehreren Stellen selbst Irenäus, auch Tertullian und Athanasius; so auch Abälard, Alex. von Hales, Albert d. Gr., Ruprecht von Deutz aber hält die Person Christi für das absolute Weltziel, dem alles

Andere, auch die Sünde dienen müsse. Wie das Weib um des Mannes willen, so ist um Christi willen die Menschheit geschaffen worden, aus welcher ihm die Kirche werden sollte. Für die Christologie der mystischen Section in der alten Schule ist der Gedanke, daß Christus das Haupt des mystischen Körpers der Kirche sei, eine der leitenden Grundideen. In dem Werke des Franziskaners Roberti Caracoli de laudibus Sanctorum (sermo III.) Venet. 1489 werden die Gründe für die Ansicht zusammengestellt, daß die Offenbarung Gottes in der Menschwerdung zum Begriffe Gottes gehöre, mochte der Mensch fallen oder nicht. Petavius vertritt die entgegengesetzte Ansicht, und wandelt deshalb in dem Ausspruche Bellarmins: „Wenn Adam nicht gefallen wäre, so wäre vielleicht Christus nicht im Fleische erschienen", — die Worte „vielleicht nicht" in „gewiß nicht" um. Bonaventura und die Thomisten waren derselben Ansicht. Bei Thomas selber kommt aber auch der Ausspruch vor: „Ad omnipotentiam divinae naturae pertinet, ut opera sua perficiat, et se manifestet per aliquem infinitum effectum: sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus, cum sit finita per suam essentiam."

Wir sehen aus dem Angeführten: daß die alte Schule noch nicht einen solchen anthropologischen Standpunkt gewonnen hat, von dem aus sie mit aller Gewißheit und Sicherheit die Frage beantworten konnte: Wie verhält sich die Menschwerdung des Logos zur Sünde und ihrer Tilgung? Ist sie, vielleicht auch abgesehen von dem Sündenfalle, als Vollendung des Schöpfungswerkes anzusehen? Der Abgang einer wissenschaftlich durchgeführten

Schöpfungsidee machte es ihr unmöglich, in befriedigender Weise anzugeben, wie die Creatur auf ihre Vollendung in Gott angewiesen sei, und wie sich daher die Menschwerdung des Wortes Gottes zu dieser objectiven Endbestimmung der Creatur verhalte. Und während sie den Antheil des neuen Menschen am Erlösungswerke nicht allseitig erhebt und gründlich erhärtet, sind auch die Gründe, welche sie für den Nachweis beibringt, daß nur eine Person in der Gottheit unsere Schuld bezahlen könne, nicht vollkommen stichhaltig. Auch diejenigen, welche Görres (am a. O. S. 60 f.) aus der Schrift Anselms: Cur Deus homo? beibringt, sind es nicht. „Wer (heißt es dort) soll den Genugthuungsact vollbringen? Der Mensch wäre am ersten dazu gehalten. Aber was soll der Mensch Gott wohl bieten? Reue, ein zerknirschtes Herz, Demuth, Enthaltsamkeit, Mühsal, Gehorsam, Barmherzigkeit im Geben und Erlassen? Alles das aber schuldet er Gott schon ohnehin, weil er sich ganz ihm schuldig ist, da er Alles vom Herrn hat. Er gibt also nichts von dem Seinigen zur Lösung unserer Schuld. Der Mensch war zwischen Gott und den Satan gesetzt, um ihn, der zum Bösen rieth, zu besiegen, Gott zur Ehre und zur Beschämung des Ueberwundenen; wenn er, der Schwächere auf Erden, der Verführung nicht Folge geleistet, während der Stärkere im Himmel ohne Verführung doch gefallen. Nun aber ließ er sich leicht verführen gegen Gottes Willen und seine Ehre; seine Unbill kann also nicht gesühnt werden, bis er Gott geehrt, besiegend den Satan, wie er zuvor besiegt, ihn geunehret. Der Starke, damals in der Kraft Unsterbliche, hatte also gesündigt durch leichte Beistimmung, und ist darüber sterblich geworden; nun aber soll der schwache Sterbliche, wie er

in dem Fall geworden durch des Todes Beschwer, den Satan besiegen, indem er in keiner Weise sündigt; was er nimmer kann, so lange er in der Wunde der ersten Sünde empfangen wird und geboren. Er hat überdem Gott geraubt, was dieser aus der menschlichen Natur zu machen sich vorgesetzt; er kann daher nicht erhalten, was ihm Gott geben wollte, er habe denn das Geraubte dem Räuber wieder abgerungen; damit, wie Gott durch ihn verloren, er auch wieder durch ihn gewinne. Das aber vermag er nicht, und so kann der Sünder den Sünder in keiner Weise rechtfertigen?" Hier ist bewiesen: daß der erbsündige Mensch weder sich noch sein Geschlecht rechtfertigen könne; nicht aber auch, daß der neue ohne Sünde gesetzte Mensch solches nicht könne. Wenigstens sind diejenigen Momente nicht allseitig erhoben, aus denen hervorgeht: daß auch der neue Adam nicht ohne den Logos und ohne die hypostatische Vereinigung mit Ihm genugthun könne.

Besser, aber doch auch nicht vollkommen befriedigend, begründet Richard v. St. Victor, daß nur durch Gottes Menschwerdung geholfen werden konnte, wenn er sagt: Die Genugthuung mußte der Anmaßung in dem Sündenfalle entsprechen. Nun war Adams Sünde die Selbsterhebung vom Niedrigsten zum Höchsten. Zur Genugthuung bedurfte es daher einer Erniedrigung vom Höchsten zum Niedrigsten. Schon deshalb konnte nicht ein Mensch erlösen, sondern nur eine Person der höchsten Trinität. Ueberdem, da gerechtfertigt und beseligt werden, mehr ist, als geschaffen werden, so würde, wäre ein Mensch der Erlöser, einer Creatur mehr verdankt als dem Schöpfer, und die größere Verpflichtung wäre gegen jenen. Nichtsdestoweniger ginge nach dem Maßstabe der Gerech-

tigkeit das dem Menschen nichts an, was eine nicht-menschliche Person thut; wogegen es vernünftig ist, daß ein Bruder für den Bruder, ein Sohn für den Vater genugthut. Sonach mußte der von dem Höchsten zum Untersten sich erniedrigende Gott Mensch werden.

Hätte Richard die Idee des Menschen in seinen Factoren und deren Synthesis gründlich erkannt und überdies in Gott erschaut; so würde er wohl eine Erlösungstheorie aufgestellt haben, welche allen Anforderungen des Dogmas und der Wissenschaft genügt hätte.

Diejenigen endlich, welche es auf sich nahmen, die Principien der Reformation in der Theologie zur Ausgestaltung zu bringen, sehen sich, als Erben des scholastischen semimonistischen Schöpfungsbegriffs, genöthigt: eine Christologie aufzustellen, in welcher die Menschwerdung des Logos zur ursprünglichen Idee Gottes von der Welt und Menschheit gehört, mithin einen wesentlichen Bestandtheil, ja das Centrum des höchsten Weltgutes bildet. Sie können auf ihrem Standpunkte nicht zugeben, daß Christus nur um der Sünde willen erschienen sei, sondern müssen in ihm die Verwirklichung der vollkommen ewigen Weltidee erblicken. (Vgl. Dorner am a. O. S. 432. 433. 435. 438. 441 u. a.)

Günther aber muß auf seinem streng creatianistischen Standpunkte eben so entschieden die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes ohne den Sündenfall negiren, als für diesen Fall affirmiren, wenn Erlösung eintreten soll.

Je weniger die Scholastik den Menschensohn in Christo beachtete, ja ihn über den Gottessohn fast vernachlässigte, desto mehr

war es Günther'n geboten, die wissenschaftliche Verständigung vorzugsweise dem ersteren zuzuwenden. Bei alle dem aber gerieth er doch nirgends in den entgegengesetzten Fehler, daß er über der That des Menschensohnes die des Gottessohnes aus dem Auge verloren hätte.

Er macht stets darauf aufmerksam und zeigt an einzelnen Stellen ausführlich: wie nur der Logos die Restauration der Menschheit bewirken könne, weil nur Er die Welt auch erschaffen hat; wie Er nur einen Jeden, der als Nachkomme des gefallenen Adam in die Welt kommt, erleuchten könne — durch Bekräftigung des Gesetzes im Gewissen und auf den steinernen Tafeln und in den andern Theilen der historischen Offenbarung; wie nur Er vermitteln und eine Brücke über die Kluft zwischen dem Himmel und der Erde schlagen könne, auf welcher die Engel Gottes, ja auch der h. Geist zur Menschheit herabzusteigen vermochten; ja wie Er nur den Todesbruch zwischen Geist und Natur im gefallenen Menschen aufhalten und das Geschlecht am Leben erhalten könne. Und immer und immer hebt G. hervor: daß diese Wirksamkeit des Logos nicht für sich, nicht losgerissen von dem Menschensohne (d. i. von der persönlichen Einigung des Logos mit demselben) aufgefaßt werden dürfe; daß also die welterlösende That (das opus operatum und operantis) in den Gottmenschen hineinfalle. Ja, er deutet genugsam an: daß der neue Mensch wegen der gänzlich veränderten Umstände, die nicht die des Urzustandes seien, nicht als bloßer Mensch, sondern nur als Gottmensch in die Weltgeschichte eintreten könne; weshalb denn auch von einer Genugthuung durch

einen bloßen Menschen keine vernünftige Rede sein kann. Und so handelte es sich denn nach Günther bei der Menschwerdung des Gottessohnes nicht blos um die Sicherung des genugthuenden Gehorsams des Menschensohns, nicht blos um die Versenkung desselben in die tiefste Tiefe der Selbsthingabe an den Rathschluß der ewigen Liebe, nicht blos um die wirksame, alle Zeiten und alle Geschlechter erreichende Kraft des Verdienstes dieses Gehorsams, eine Kraft, die auch die Ausbreitung des ersten Menschen in ein wirkliches Geschlecht ermöglichte; nein, es handelte sich um die Erhebung des neuen Adam in die persönliche Gotteseinigung, auf daß er unser ewiger Hohepriester und Mittler, der Messias der Verheißung, der Anfänger und Vollender unseres Heils werden könne. Und so möchte der Verfasser des „Votums", wenn auch nicht die Sprache G.'s geredet, so doch seinen Sinn getroffen haben, wenn er S. 39 f. schreibt: „Wie der Mensch die hypostasirte Synthese des Gegensatzes von Geist und Natur, so ist Christus die hypostasirte Synthese von Gott und Mensch in der durch das Factum der Menschensünde nothwendig gewordenen Vermittlungsform. Fassen wir den Erlöser für sich ins Auge, so bedeutet die in ihm vollzogene Einigung des Göttlichen und Menschlichen in religiöser Beziehung die in concreto dargestellte Aufhebung des durch die Sünde verschuldeten Bruches und Zwiespaltes zwischen Gott- und Menschheit; — in ethischer Hinsicht ist sie die in concreto dargestellte Vollendung des teleologischen Entwickelungsprocesses mit Einschluß aller vorausgehenden Momente seines normalen Verlaufs. In Kraft jener synthetischen Einigung ist der Gottmensch etwas Einziges in seiner Art, dessen Ganz-

heit durch die Einheit der Person und Hypostase ausgedrückt wird."

Die alte Scholastik baute ihre Genugthuungstheorie in naiver Weise auf einen sich in sich widersprechenden Satz, darauf nämlich: daß ein endliches Wesen ungeachtet seiner Endlichkeit wohl eine unendliche Schuld sich zuziehen, nicht aber auch ein unendliches Verdienst setzen könne. Ein solches Verdienst könne nur ein unendliches Wesen, nur Gott selber erwerben. Und darum habe eine Person der Gottheit die menschliche Natur annehmen müssen. Als Gott habe Christus die unendliche Huld uns verdienen, als Mensch leiden müssen; nur als Gottmensch also durch freiwillige Uebernahme der Strafen des sündigen Geschlechtes ein unendliches Genugthuungsverdienst erwerben können. Günther dagegen gründet seine Genugthuungstheorie auf die Relation, auf den Lebens- und Liebesverkehr zwischen Gott und der freien Creatur. Schuld und Verdienst sind nur möglich in lebendiger Wechselwirkung mit dem Unendlichen, mit Gott; Gott selber, der Unendliche, und mit und in ihm der Himmel, wird durch die Schuld verloren, durch den Gehorsam verdient. In und wegen dieser Relation der freien ethischen That der Creatur zu Gott, oder wegen des religiösen Characters dieser That kann der Geist, bei all seiner eigenen Endlichkeit (Creatürlichkeit), nicht nur eine unendliche Schuld, sondern auch ein unendliches Verdienst setzen. In der bloßen Endlichkeit als solcher kann daher die Unmöglichkeit eines unendlichen Verdienstes zur Genugthuung nicht liegen. Deshalb beschränkt er auch den menschlichen Antheil am Genugthuungswerke im Gottmenschen Jesus nicht auf die Leidensfähigkeit seines Körpers, er rechnet hiezu und

zwar vor Allem das Verdienst seines menschlichen Geistes durch freiwilligen Gehorsam erworben.

Hat doch auch Duns Scotus schon geahnet, daß die Unendlichkeit der Schuld (somit auch des Verdienstes) nach dem Objecte, nach Gott, und nicht blos nach dem Subjecte, nach dem Menschen zu bemessen sei*). Wer das leugnen wollte, müßte behaupten, daß der Eintritt Christi, als des Gottmenschen, nothwendig gewesen sei, nicht nur im Falle der Sünde, um dafür genug zu thun, sondern jedenfalls um das unendliche Gut dem Menschen zu verdienen, das dieser mit all seinem Gehorsam nie und nimmer sich hätte verdienen können.

Daher will ich auch den Vorwurf des Cl., daß nach G. ein übernatürlich gesetzter bloßer Mensch genugthun könne, gerne damit entschuldigen, daß er nicht einzusehen vermochte, wie nach Verwerfung der scholastischen Begründung der Nothwendigkeit, daß Gott Mensch werde, diese Nothwendigkeit überhaupt noch aufrecht erhalten werden könne. Schlimm steht es aber mit seiner eigenen Genugthuungstheorie, wenn er weder die scholastische Hypothese von der Unmöglichkeit eines durch ein endliches Wesen zu erwerbenden unendlichen Verdienstes, noch die andere Hypothese von der Uebertragbarkeit eines Gottesverdienstes auf das Menschengeschlecht gegen G. vertheidigen, noch auch in anderer Weise die Genugthuung durch einen Gott-Menschen begründen kann.

Allerdings lehrt der Römische Katechismus, daß nur „die unendliche Kraft des Sohnes Gottes die unendliche Kraft der Sünde hinwegnehmen" konnte. Aber — lehrt er, daß

*) Vergl. Trebisch: Die christliche Weltanschauung. S. 103.

der Sohn Gottes außer der persönlichen Einheit mit dem Sohne des Menschen, oder lehrt er, daß Jener nur „nach Annahme der Schwachheit unseres Fleisches" uns mit Gott wieder versöhnte? Und lehrt umgekehrt G., daß die Kraft eines bloßen Menschen ausgereicht habe, um die Sünden der Welt zu tilgen, oder lehrt er, in Uebereinstimmung mit dem Weltapostel, daß zwar der Menschensohn es sei, welcher dem Vater gehorsam war bis zur Uebernahme des Kreuzestodes, aber daß er hiedurch unser Sühnopfer geworden sei nur in persönlicher Verbindung mit der unendlichen Kraft des Gottessohnes? Mit aller Bestimmtheit spricht G. von dem Antheil des Logos an dem Erlösungswerke (Vorsch. II. S. 124), und sagt: die Genugthuung setze die Gottheit und Menschheit in der Person des Erlösers voraus (ebendas. S. 289). — Hr. Cl. macht „auf die sonderbare Logik" der neuen Schule „aufmerksam, wonach . . . die Wiederherstellung des Menschen in sein ursprüngliches Verhältniß zu Gott erheischen soll, daß der die Genugthuung leistende, d. h. alle Hindernisse, welche jener Wiederherstellung im Wege stehen, beseitigende Menschensohn zugleich Gott sei; denn (fragt er) war etwa der erste Adam vor seinem Falle auch Gottmensch? oder gehörte, um den zweiten Adam mit dem ersten auf gleiche Linie zu stellen, mehr dazu, als eine neue Schöpfung auf dem Boden der alten?" (S. 124.) Nein! der erste Adam vor seinem Falle war nicht Gottmensch, denn der h. Geist, mit dem er geeinigt war, hatte ihn nicht in Sein persönliches Wissen und Leben hinaufgehoben. Aber es ist auch der zweite Adam mit dem ersten nicht „auf gleiche Linie", sondern hoch über denselben und sein Geschlecht zu stellen; denn er konnte

nicht wie jener ins Paradies eingeführt werden, um etwa für seine Person und ein leiblich von ihm abstammendes Geschlecht Gott den schuldigen Gehorsam zu leisten. Die Verhältnisse, in welche er eintrat, und die Leistung, die er zu vollbringen hatte, waren ganz andere als die des ersten Adam; und diese anderen Umstände und diese andere Aufgabe verlangen die hypostatische Vereinigung mit dem Gottessohne. „Ein Anderes ist's: ein unendliches Verdienst an und für sich zu Stande bringen; und ein Anderes: dasselbe in seiner Relation auf eine und für eine unendliche Schuld zu bewirken." (Vorsch. II. S. 272.) Nur „caeteris paribus" hätte die Setzung eines neuen Adam ausgereicht; die caetera waren aber nicht paria. Zwar ist und bleibt die Möglichkeit einer genugthuenden, stellvertretenden*) Leistung in dem Verhältnisse des neuen Adam zu dem Geschlechte, in und für welches er gesetzt ward, gegeben; aber die Realisirung dieser Möglichkeit erheischte das uranfänglich beginnende und bis zur hypostatischen Einigung mit dem neuen Adam fortschreitende Eingreifen des göttlichen Logos in unsere Geschichte. Die Endabsicht der Schöpfung verlangt die Ineinssetzung des Menschen mit Gott (ohne Aufhebung der Wesensverschiedenheit Beider); und diese Ineinssetzung konnte nicht in derselben Weise bewirkt werden nach eingetretener Sünde, wie ohne den Sündenfall. Der neue Mensch war nicht anders möglich als nur in ursprünglicher und persönlicher Vereinigung mit dem Logos. In diesem Sinne schreibt Günther: „Der Weltapostel Paulus

*) Nur der Natur ist das Wunder der Reversibilität vergönnt. Vorsch. II. S. 273.

sagte vom Sohne der Jungfrau: „„Er ist uns in Allem gleich geworden, die Sünde ausgenommen““; in dieser Behauptung liegt . . . die ursprüngliche und persönliche Vereinigung der zwei Naturen, um den Menschensohn von aller Sünde ausgenommen denken zu können.“ Vorsch. II. S. 295. Es handelte sich ferner nach Gottes, im Verlaufe der Geschichte sich enthüllendem Rathschluß nicht blos um die Wiederversetzung des Menschen in sein ursprüngliches Verhältniß zu Gott, sondern es handelt sich zugleich um eine neue glorreiche Offenbarung der Huld und Erbarmung Gottes über das Geschlecht. Deshalb stimmt Günther in den Ausruf des großen Augustinus ein: O felix peccatum Adami, quod talem et tantum nobis meruit Redemptorem!

Uebrigens läßt sich die Günthersche Schule nicht einfallen: ihr Meister habe nach allen Seiten hin schon ein non plus ultra geleistet. Wenn Cl. tiefer als Günther in das Wesen der Creatur und ihre Relation zu Gott hineingeblickt hat; so bitten wir ihn: aus diesem tieferen Schachte seines Wissens ein helleres Licht als das bisherige hervorleuchten zu lassen, und die Strahlen desselben über das Genugthuungswerk auszugießen.

Mit der Zumuthung aber möge uns Cl. in Zukunft verschonen: daß wir, wenn auch noch so großartige, aber doch theilweise verunglückte Erklärungsversuche der Scholastik uns als dogmatische Bestimmungen der Kirche von ihm aufbürden lassen sollen.

Dafür wollen wir es auch ihm nicht verargen, daß sein Auge blind ist für die Wahrnehmung der Gesetze der Creatur überhaupt, und insbesondere des Menschenwesens. Ihm ist nach Anweisung der Scholastik die Leiblichkeit des Menschen etwas

schlechtweg Todtes. Wie sollte er also in dieser Leiblichkeit ein Lebensgesetz anerkennen können, ein Lebensgesetz, unter dem auch der Geist des Menschen von Gott angeschaut, und das in Seiner Behandlung des Menschengeschlechtes so gewiß von Ihm nicht umgangen wird, als er es selber gesetzt hat und sich nicht zu widersprechen vermag. Auch das Concil von Sens erklärt: „Ich glaube, Gott könne nur dasjenige thun, was seinem Wesen angemessen." Im Geiste des Menschen als solchem aber ist so wenig eine Basis für stellvertretende Genugthuung, als für Vererbung seiner Zuständlichkeit, und für Beides so wenig, als für Fortpflanzung mittelst Zeugung zu entdecken. Der Geist als das Lebensprincip einer todten Leiblichkeit gewährt keinen festen Grund und Boden für die Erlösbarkeit des Menschengeschlechtes. Und es muß daher Dr. Cl., um das Dogma unserer wirklichen Erlösung aufrecht zu halten, der Vernunft ihre Unvollkommenheit vorrücken, und die Pforte ihres angestammten Gebietes, des Gebietes des Uebersinnlichen, ihr à la Luther vor der Nase zuschlagen, dafür aber sie auffordern, vor dem selbstgeschaffenen Götzen der absoluten Willkür, der nichts unmöglich sei, niederzuknien.

Wenn aber auch Hr. Cl. kein Auge hat für das, was des Menschen, und darum auch nicht für das, was des Gottmenschen ist; so hätte er doch wenigstens die edle Absicht anerkennen sollen, welche G. bei dem neuen Versuche hatte, ein wissenschaftliches Verständniß über das Werk des Gottmenschen zu gewinnen. —

„Ich vernahm einst an einer table d'hôte auf einer Ferialreise, die ich als junger Theologe machte, ein Wort aus dem Munde eines Mannes, der im Rufe großer Gelehrsamkeit stand, das mir

unvergeßlich bleibt, weil es als concentrirtes Glaubensbekenntniß aller Köpfe angesehen werden kann, denen es gegeben ist, das Leben der Menschheit scheinbar von Oben herab, in der That über die Achseln zu betrachten: Der Christus der Katholiken, sprach er, ist ein Marionette, mit der die Gottheit ein pädagogisches Schauspiel für die Kinder dieser Erde aufführt; der Christus der Protestanten ist ein wahrer Proteus, bald ein Doctor Faust im höheren Style und besseren Glücke, bald Doctor der Theosophie, bald der Feuerstein auf der Zündpfanne eines kosmopolitischen Licht- und Feuerzeugs, das eine geheime Illuminatensecte erfunden und handhabt. Sehe Jeder, wie er's treibe! Sehe Jeder, wo er bleibe! so schloß er. — Ich aber beschloß bei mir: So kann's und darf's nicht bleiben!" Vorsch. II. S. 304.

Günther hat, wie kaum ein anderer seiner katholischen Zeitgenossen, den Entwickelungsgang des Denkgeistes in der Verständigung über das, in der ersten und zweiten Offenbarung, thatsächlich Gegebene mit forschendem Blicke verfolgt und sehr bald den Abgrund mit Schrecken wahrgenommen und ausgemessen, an welchem die denkstolze und denkmüde europäische Menschheit angekommen. Und so machte er sich denn zur Aufgabe, gerade hier mit dem Talente, das Gott ihm gegeben, zu wuchern. Er verkannte nicht die großartigen Leistungen der alten Schule, aber das Princip und die Methode der scholastischen Philosophie blos deshalb als christlich anerkennen, weil die Vertreter derselben sich in Collisionsfällen gläubig vor dem Dogma der Kirche beugten, das konnte und durfte er nicht. Er ignorirte auch nicht die großartigen Leistungen der neuern Philosophenschulen, aber ohne Weiteres sich vor ihnen beugen, oder eine

wesentliche Verschiedenheit ihrer Principien von den scholastischen deshalb annehmen, weil sie die kirchliche Auctorität verachtend, unerschrocken alle Consequenzen aus denselben Voraussetzungen zogen, das konnte und durfte er ebensowenig. Was er unternahm, war: sowohl die gegenwärtige gründliche Feindschaft zwischen Philosophie und kirchlichem Dogma als auch den früheren Scheinfrieden zwischen beiden zu überwinden, und die wirkliche Harmonie zwischen Vernunfterkenntniß und Glaubenswahrheit, zwischen erster und zweiter Offenbarung Gottes, zwischen Schöpfung und Erlösung allenthalben zum Verständniß zu bringen. Und so hat er denn auch, als gläubiger Katholik und zugleich als entschiedener Vertheidiger dessen, was der Vernunft von Gott zu eigen gegeben ist, sich ehrlich und redlich bemüht: die bei den Fortschritten der Anthropologie (der Natur und Geistphilosophie) nicht mehr genügenden früheren Verständigungsversuche über das Dogma von der stellvertretenden Genugthuung zu vervollständigen und zu verbessern. Dieses Streben wenigstens hätte Cl. anerkennen sollen, wenn es ihm von seinem Standpunkte aus unmöglich war, die Resultate desselben anzuerkennen. Und er hätte dies um so mehr thun sollen, da seine eigene Genugthuungstheorie eine völlig unbegründete ist. Unsere Zeit gibt nichts auf bloße Versicherungen eines Philosophen, sie verlangt Consequenz. So versichert z. B. Hr. Cl., daß er als Katholik an die wesentliche Verschiedenheit vom Geist und Natur glaube; und hintendrein stellt er als Philosoph einen Dualismus auf, der jene wesentliche Verschiedenheit parodirt, da er „die Natur im Menschen als Todtes so vom Geiste belebt werden läßt, wie sie außer dem Menschen sich selbst belebt.“

Eben so versichert er, daß er als Katholik glaube, die Genugthuung für die Verschuldung des gefallenen Menschen habe nur von einem Gottmenschen geleistet werden können (S. 118.); und als Philosoph stellt er eine Theorie auf, in welcher nur der Gottessohn, nicht aber auch der Menschensohn das Genugthuungswerk vollbringt. Jener setzt das unendliche Verdienst, dieser giebt nur den (durch den Geist leidensfähig gemachten) Leib zur Uebernahme der Strafen her, während der freie Gehorsam des persönlichen Geistes zu keiner Anerkennung kommt. Daß eine freie Schuld vorzugsweise nur durch ein freies Verdienst in einem und demselben Ganzen aufgewogen und aufgehoben werden könne, davon hat Cl. keine Ahnung.

Es war daher von Seite eines jugendlichen Privatdocenten nicht minder anmaßend als ungerecht, Günther'n so verächtlich zu behandeln und mit solchem Ungestüm ein Verdammungsurtheil über ihn zu provociren. —

Während es in der eben abgefertigten Anklage auf Hochverrath an dem kirchlichen Dogma den Anschein gewann, als ob G. eine Incarnation Gottes für überflüssig halte, da ja ein bloßer Mensch, wenn er nur auf übernatürliche Weise, ohne Vermittlung der gewöhnlichen Zeugung, ins Geschlecht eingeführt werde, zum Genugthun genüge; behauptet Hr. Cl. andererseits, ohne den eigenen Widerspruch zu ahnen: daß G. mit „einer Incarnation, nämlich der des göttlichen Logos in dem Gottmenschen Jesus Christus“ sich nicht einmal zufrieden gebe, sondern noch eine zweite Incarnation, „eine Incarnation der dritten Person in der Gottheit, des h. Geistes“ lehre. (S. 125.)

Als Beleg führt er zwei Stellen aus dem 13. Briefe der Vorsch. II. an und folgert aus denselben:

G. lehre 1) eine Theilung der Arbeit in dem Einen Erlösungswerke zwischen Christus und dem h. Geiste, was mit der Lehre der Kirche von dem Einen Mittler, der die Erlösung vollbracht und darum sein consummatum est! ausgerufen habe, in Widerspruch stehe;

2) lehre er eine Incarnation der dritten göttlichen Person, eine hypostatische Vereinigung derselben mit der Menschheit, die beim Urmenschen nach bestandener Freiheitsprobe hätte eintreten müssen, und in der erlösten Menschheit, wenigstens als anormaler Zustand anzuerkennen sei; und

3) behaupte er, daß in Christus nicht blos der Logos, sondern auch der h. Geist Mensch geworden, d. h. daß die zweite und die dritte Person der Gottheit mit dem Menschensohn hypostatisch vereinigt seien; ja in einer anderen Stelle (Eur. u. Her. S. 165) gehe G. noch weiter, indem er daselbst ausdrücklich den Gottmenschen (nicht für eine Incarnation des Logos, sondern) für eine Incarnation des h. Geistes erkläre.

Ueber „solchen Resultaten der freien Forschung im Gebiete der Theologie des positiven Christenthums“ kann Cl. vor Staunen so gar nicht mehr zu sich kommen, daß ihm die „Unbefangenheit, womit G.

4) die Bedeutung der Worte des apostolischen Symbols, daß Christus empfangen sei vom h. Geiste, auf die Bildung des Leibes des Menschensohnes durch den h. Geist beschränkt, während die vernünftige Seele desselben von Gott dem Vater erschaffen sein

soll, gewissermaßen Erholung gewährt. Und doch (fügt er hinzu), wer könnte eine solche Willkür in der Theologie für zulässig erachten?" (S. 128 ff.)

Ich aber, mein theurer Freund, habe Dir schon so manche Probe von der Geschicklichkeit des Cl., Absurditäten und Ketzereien in G.'s Schriften zu finden, und von der gänzlichen Unlust oder Unfähigkeit desselben, die G.'schen Aussprüche im Zusammenhange zu lesen und aus ihrem Zusammenhange zu begreifen, vorgelegt: daß Du Dich mit mir nur darüber wundern würdest, wenn wir unseren Ankläger auch einmal mit der ernstlichen Arbeit beschäftigt fänden, aus der Tiefe des Günther'schen Gedankenschachtes Ideen zu Tage zu fördern.

Ich weise auch hier wieder zur Abwehr des Gegners auf Worte unseres Meisters selbst hin. Möge Hr. Cl. sich entschließen, zunächst die Stelle in Peregr. Gastm. S. 389 — 398 mit einiger Aufmerksamkeit zu lesen.

Was lehrt hier Günther? Das gerade Gegentheil von dem, was Cl. ihm in den Mund legt.

G. soll 1) im Widerspruche zum „alten Katholicismus, der nur von Einem Mittler wisse, welcher die Erlösung vollbracht hat und darum ausrufen konnte: consummatum est!" lehren: daß wir zwei Mittler hätten, indem „zwei göttliche Personen in das Erlösungswerk sich getheilt" hätten. Und doch sagt G. ausdrücklich: „Der zweiten Person in der Gottheit fällt der Vollendungsact (also das consummatum est) in der Wiederherstellung der Menschheit anheim." (l. c. 396.) Denn „die Ausgießung des h. Geistes über alles Fleisch ist das Werk des Gottmenschen,

indem dieser das Hinderniß hinwegnahm, das der Verbindung des Geistes mit der Menschheit im Wege stand." Er hat „das ganze Menschengeschlecht als solches gerechtfertigt." (395 und 96.) Und S. 397: „Die Vereinigung zwischen dem Geiste Gottes und der Menschheit fällt der zweiten Person in Gott anheim." In Beziehung also auf das „Erlösungswerk" als solches kennt G. nur Einen Mittler, den Gottmenschen; und weiß von keiner „Theilung der Arbeit in dem Einen Erlösungswerke zwischen Christus und dem h. Geiste."

G. soll 2) lehren: daß „die Ausgießung des h. Geistes oder seine Vermählung mit allem Fleische eine Incarnation der dritten göttlichen Person, d. i. eine hypostatische Vereinigung sei die a) bei den Urmenschen nach bestandener Freiheitsprobe hätte eintreten müssen, und b) in der erlösten Menschheit wenigstens als abnormer Zustand anzuerkennen sei", während c) „in Christus nicht blos der Logos, sondern auch der h. Geist Mensch geworden, d. h. die zweite und dritte Person in ihm mit dem Menschensohn hypostatisch vereinigt" seien; denn „nach Günther sei jede reale Vereinigung einer creatürlichen mit einer absoluten Substanz eine persönliche oder hypostatische."

G. aber sagt zunächst ganz allgemein: „Die Vereinigung des creatürlichen Geistes mit dem Geiste Gottes wird nie eine hypostatische", d. h. persönliche. (S. 389.) Im Einzelnen aber:

a) „Der Geist Gottes, den die Gattung (durch den Erlöser) wiedererlangte, muß auch der Antheil des ersten Menschenpaars gewesen sein." Daher „war Gott als h. Geist mit dem ersten

Adam (zwar) real, d. h. substantiv (aber nicht persönlich, nicht hypostatisch) geeinigt." (S. 390.) Denn

b) „Kraft der Idee Gottes von der Menschheit wird die Communicabilität des h. Geistes an den creatürlichen Geist derartig modificirt, daß das Selbstbewußtsein dieser göttlichen Person seiner Form nach, d. h. als ihr Ichgedanke, in das Selbstbewußtsein eines Menschen nie übergehen kann, um in demselben aufzugehen; d. h. das formale Bewußtsein der Creatur wird nicht aufgenommen in das formale Bewußtsein der bestimmten göttlichen Person unter Einem und demselben Exponenten, nämlich der Ichheit; kurz: Die Vereinigung beider ist keine hypostatische" (d. h. persönliche). S. 391.

Gerade dieses Letztere aber ist erforderlich, wenn von einer eigentlichen Incarnation des h. Geistes, von einer Menschwerdung desselben, von einer hypostatischen Vereinigung desselben mit der erlösten Menschheit vernünftige Rede sein soll. Denn von der (eigentlichen) Incarnation des Logos sagt G.: „Das Selbstbewußtsein des Logos (sein Ichgedanke oder seine Persönlichkeit) ging der Form nach in das Selbstbewußtsein des Menschensohnes über, um dieses in jenem zu verklären, wie überhaupt das unvollendete Leben nur von dem vollendeten Höheren, nicht aber umgekehrt dieses von jenem erhoben werden kann; wie wir denselben Vorgang auch schon in dem dynamischen Verkehr zwischen Geist und Natur in der Menschheit als Synthese von beiden erblicken." S. 398.

Von welcher Beschaffenheit ist nun aber die, wenn auch nicht hypostatische, doch immerhin reale (oder substantive) Vereinigung des

h. Geistes mit dem Menschengeiste? „Da die Form (der Ichgedanke) des h. Geistes nicht in den Ichgedanken des creatürlichen Geistes (diesen in jenen hinaufhebend) übergeht, so wird das, um was das eine Subject (der h. Geist) außer seiner Lebenseinheit weiß, dem anderen Subjecte (dem Menschengeiste) mitgetheilt. Diese Mittheilung wird gewöhnlich Inspiration genannt, in welchem Worte aber die reale Vereinigung der Substanzen als Lebensprincipe nicht mitbezeichnet ist.“ S. 392 f.

G. lehrt also eine reale Vereinigung des h. Geistes mit dem Menschengeiste, ohne daß dieselbe zugleich eine persönliche sein könne; während Cl. behauptet, daß „nach Günther jede reale Vereinigung einer creatürlichen mit einer absoluten Substanz eine persönliche oder hypostatische sei.“ Daraus würde folgen: daß nach G. auch die reale Vereinigung des h. Geistes mit dem ersten Menschenpaare selbst schon vor bestandener Freiheitsprobe, eben so die reale Vereinigung desselben mit dem Menschensohne, und nicht weniger mit der erlösten Menschheit — eine persönliche oder hypostatische sei!!

Kehren wir zum wirklichen und nicht zum Clemens'schen Günther zurück! Jene reale und doch nichtpersönliche Vereinigung des h. Geistes mit der Menschheit kann, wie wir gehört, in einzelnen Gliedern derselben die Mittheilung von solchem, was der h. Geist (außer seiner Lebenseinheit) weiß, oder die Inspiration zur Folge haben, wie das bei den Propheten des alten Bundes der Fall war, die eben darum nicht im eigenen Namen, sondern im Namen Gottes das ihnen Mitgetheilte verkündigen. Aber auch selbst mit den Aposteln, die doch vom h. Geiste persönlich geleitet und

belebt und daher, Jeder für sich, inspirirt wurden, ist der h. Geist keine hypostatische Vereinigung eingegangen. In den Nachfolgern endlich der Apostel „geht die individuelle Inspiration in die generische über, d. h. nimmt den Gattungscharakter an“: „der Geist Gottes trägt nach dem Tode der Apostel seine Leitung und Regierung aus den Schranken der Persönlichkeit oder individuellen Organe heraus in die Totalität des Organismus (der Kirche) hinüber.“ S. 392—94.

Wo bleibt also die hypostatische oder persönliche Vereinigung der dritten Person in Gott mit der Menschheit, wo bleibt die eigentliche Incarnation derselben? Bleibt sie vielleicht noch für den Gottmenschen bestehen? Ist dieser nach G. hypostatisch oder persönlich mit dem h. Geiste geeinigt? Zwar spricht sich G. an der citirten Stelle hierüber nicht direct aus, aber bestimmt genug ist es indirect ausgesprochen. Denn einmal lehrt er ganz allgemein: „Des h. Geistes persönliches Object zur Vereinigung ist kein individuelles Subject als solches, sondern ein Gattnngssubject“, und daher kann sein „Ichgedanke nie in das Selbstbewußtsein eines Menschengeistes übergehen“ und kann „die Vereinigung beider keine hypostatische“ werden; und dann gilt nach G. vom zweiten Adam in Beziehung auf den h. Geist dasselbe, was vom ersten. Ueberdies würde durch eine Incarnation des h. Geistes in Christo Jener nicht nur mit dem Menschensohne, sondern auch mit dem Gottessohne zu Einer Person werden, was nach der Günther'schen Trinitätslehre eine reine Unmöglichkeit ist. Ueberhaupt können nach G. nur verschiedenwesentliche, nicht gleichwesentliche Personen zu Einer Person sich verbinden.

Und nun bitte ich Hrn. Cl., nicht zu übersehen: daß, was in Peregrin's Gastmahl von der zwar realen, aber nie und nimmer persönlichen Vereinigung des h. Geistes mit dem ersten und mit dem zweiten Adam und mit dem erlösten und gläubigen Menschengeschlechte gesagt ist*), in strenger Folgerung aus den philosophischen Principien G.'s abgeleitet wird (insbesondere aus der Idee Gottes von der Menschheit als dem synthetischen Schlußmomente in Organismus der Totalcreatur, und dessen Relation zu dem entsprechenden Momente im Organismus des absoluten Selbstbewußtseins, vgl. S. 390 f.); daß also Günther an anderen Stellen nur dann das Gegentheil von dem dort Gesagten lehren könne, wenn er seine eigene Grundanschauung von Gott und Welt vergäße! Kümmert das unsern Philosophen nicht? Findet er sein Genügen daran, wenn er nur Worte auftreiben kann, aus denen sich für sein Publicum ungeheuerliche Oelgötzen formen lassen?

Wenden wir uns zu seinen Belegstellen!

Er führt als solche Vorsch. II. S. 362—367, 370—373 an.

„In diesen Stellen," so folgert Clemens, „wird, nicht nur mit der Theilung der Arbeit in dem Einen Erlösungswerke zwischen Christus und dem h. Geiste, sondern auch mit

---

*) Vergl. d. l. Symbol. S. 289 ff. Ich bemerke zu dieser Stelle, dem Mißverständnisse vorbeugend, daß G. hier von der Einigung des h. Geistes mit dem Gläubigen rede, welche die persönliche Erleuchtung und ethische Heiligung, oder die persönlichen Gnadengaben des in Liebe thatkräftigen Glaubens bedingt, und daß diese Gnadengaben und mit ihnen jene Einigung durch persönliche Schuld verlierbar seien.

der Incarnation des Letztern in seiner Ausgießung über alles Fleisch, der vollste Ernst gemacht. Denn der h. Geist, den Christus nicht einmal unmittelbar nach Seinem Hingange gesandt hat, bringt in der Aufhebung der ewigen Strafe, d. h. der Trennung der Menschheit von Gott in der Wiedervereinigung derselben mit Gott in der That die Erlösung erst zur Vollendung, und die Ausgießung desselben oder seine Vermählung mit allem Fleische wird nicht bloß zu wiederholten Malen als eine Incarnation der dritten göttlichen Person, sondern geradezu als hypostatische Vereinigung bezeichnet, die bei den Urmenschen nach bestandener Freiheitsprobe hätte eintreten müssen, und in der erlösten Menschheit, wenn auch nicht als normaler, so doch als abnormer Zustand anzuerkennen sei. Freilich wird hinzugefügt, daß das Wort hypostatisch im Sinne der Günther'schen, nicht der alten Wissenschaft genommen werden müsse; allein diese Erläuterung ändert nichts an der Falschheit und Gefährlichkeit der Lehre, noch an der unerhörten Begriffsverwirrung, die sie in der Theologie einführt; sondern sie zeigt eben nur, daß der Sinn, welchen Hr. Günther dem kirchlichen Ausdrucke: hypostatische Vereinigung untergeschoben hat, ein durchaus unstatthafter, von dem kirchlichen abweichender und die verkehrtesten Folgerungen in sich schließender sei, wie Ihnen dieses in meinem nächsten Briefe klar werden wird.

„Sodann wird behauptet, daß mit dem zweiten Adam unserer Gattung, also mit Christus, nicht der h. Geist allein, wie mit dem ersten Adam, sondern auch der Logos die reale und unmittelbare Einigung eingegangen sei. Da nun aber jede reale Vereinigung einer creatürlichen mit einer absoluten Sub-

stanz nach Günther, wie wir später sehen werden, eine persönliche oder hypostatische ist, und die hypostatische Vereinigung des h. Geistes mit dem ersten Adam stattgefunden haben würde, wenn er die Freiheitsprobe bestanden hätte, wie der zweite Adam sie wirklich bestanden hat: so ist also in Christus nicht bloß der Logos, sondern auch der h. Geist Mensch geworden, d. h. die zweite und dritte Person sind in ihm mit dem Menschensohn hypostatisch vereinigt. Man sollte hierbei wohl kaum seinen Augen trauen, aber an einer anderen Stelle geht Günther noch weiter, und erklärt ausdrücklich den Gottmenschen für eine Incarnation des h. Geistes. Die Stelle lautet:

„Eur. u. Her. S. 165: „So stände dem dreieinigen Gotte eine dreieinige Welt gegenüber, die ihre letzte und höchste Vermittelung in dem Gottmenschen hätte, d. h. in dem Menschen, der als Vermittelung des creatürlichen Gegensatzes sich einigt mit der Vermittelung des absoluten Gegensatzes, welche der h. Geist ist (das Pneuma divinum), ausgehend vom Vater und Sohn, und so die ewige Vermittelung Beider, weil er das real gewordene, objective Zeugniß von der Einheit Beider im Unterschiede, d. h. von der Gleichsetzung Beider ist."

„Schwindelt Ihnen nicht" (so schließt Clemens seine Auslassung) „bei solchen Resultaten der freien Forschung im Gebiete der Theologie des positiven Christenthums?" S. 128—30.

Allerdings! — nur in einem Zustande des Schwindels kann Hr. Cl. Günthers Aussprüche also mißverstanden haben. Ich ersuche deshalb Hrn. Cl. das Folgende in schwindelfreier Stunde zu lesen.

Günther redet in den angezogenen Stellen von einer Incarnation der dritten göttlichen Person, d. h. von einer hypostatischen Vereinigung sowohl in Beziehung auf das erlöste Menschengeschlecht als auf den ersten und zweiten Adam.

Was er aber hier unter Incarnation oder hypostatischer Vereinigung verstehe, darüber läßt er nicht den geringsten Zweifel übrig, indem er hinzufügt: „Denn auch in der erlösten Menschheit kann die Hypostasirung ihres creatürlichen Selbstbewußtseins, d. h. die Erfüllung desselben mit dem Inhalte des göttlichen Bewußtseins — mit Gedanken des h. Geistes, wenn auch nicht als normaler so doch als abnormer Zustand, anerkannt werden, sowohl für einzelne Individuen, als für momentane Bedürfnisse in demselben Individuum." (S. 364.) Noch bestimmter, weil zugleich negativ, hat er sich in Peregrin's Gastmahl ausgesprochen. Da heißt es S. 391: „Das Selbstbewußtsein der dritten göttl. Person seiner Form nach, d. h. als ihr Ichgedanke kann nie in das Selbstbewußtsein eines Menschengeistes übergehen, um in demselben aufzugehen, d. h. das formale Bewußtsein der Creatur wird nicht aufgenommen in das formale Bewußtsein der bestimmten (dritten) göttlichen Person, unter einem und demselben Exponenten, nämlich: der Ichheit; kurz: die Vereinigung Beider ist keine hypostatische" *). Wohl aber (heißt es S. 392) kann,

*) An dieser Stelle nimmt G., wie aus dem ganzen Zusammenhange klar hervorgeht, das Wort „hypostatisch" im Sinne „der alten Wissenschaft", nämlich im Sinne von „persönlich". Und darum sagt er: daß nie eine hypostatische Vereinigung des h. Geistes mit irgend einem Menschen stattfinde. In obigen Aussprüchen der Vorsch.

was die Materie oder den Inhalt des göttlichen Selbstbewußtseins ausmacht, d. h. es können Gedanken des h. Geistes dem Menschen mitgetheilt werden. Und diese Art Mittheilung wird in der Kirchensprache Inspiration genannt. S. 393.

Was also Günther in der Vorsch. unter der sogenannten hypostatischen Vereinigung des h. Geistes versteht, ist nichts Anderes, als jene reale Vereinigung des h. Geistes mit dem Menschen, welche bei einzelnen Individuen zugleich die Voraussetzung ist für die Inspiration, d. h. für Mittheilungen von Gedanken des h. Geistes an den Menschengeist. Sollte Hr. Cl. es sich einfallen lassen, diese reale Vereinigung zu leugnen? Und sollte es nicht erlaubt sein, von diesem durch das Verdienst Christi herbeigeführten Zustande einen Rückschluß auf den Urzustand zu machen, und also zu behaupten, daß auch bei Adam, wenn er die Freiheitsprobe bestanden hätte, eine solche Erhöhung seines Bewußtseins durch Mittheilung von Gedanken des h. Geistes sich eingestellt haben würde? Soll nicht gesagt werden dürfen, daß, nachdem der zweite Adam die Freiheitsprobe bestanden, die Taufe am Jordan nichts weniger besage, als eine solche reale (substanzielle oder hypostatische) Verbindung des h. Geistes mit dem Menschensohne, in Folge deren eine Erfüllung des Bewußtseins von Diesem mit dem Inhalte des Be-

---

aber nimmt er das Wort „hypostatisch" nicht im Sinne der „alten", sondern (was er eben darum auch ausdrücklich bemerkt) im Sinne einer eigenen Terminologie; und deshalb sagt er: daß eine solche hypostatische (d. h. also nicht persönliche, sondern blos substantive) Vereinigung sich verwirklichen könne, und unter Umständen verwirklichen müsse.

wußtseins von Jenem (mit Gedanken des heil. Geistes) sich einstellte? *)

---

*) Wenn aber Hr. Cl. auch an dieser realen Vereinigung sich stoßen sollte, wie muß ihm dann erst schwindeln bei den Auslassungen seines Freundes Dieringer in §. 120 unter der Aufschrift: „Die Verbindung der göttlichen und menschlichen Stellvertretung Christi", wozu ich den Commentar dem Leser überlasse! „Der h. Geist (heißt es hier) ist bleibend gesendet, und die menschlichen Organe Christi sind bleibend gesendet, aber nicht so, damit jener auf seine, diese auf ihre Weise dem erhaltenen Berufe nachkommen, sondern so, damit jener durch diese und diese in jenem ihre Aufgabe lösen. Die Stellvertretung Christi auf Erden ist folglich auch wieder die Einheit, wie Christus selbst, aber eine solche, welche zwischen der hypostatischen und moralischen Verbindung die Mitte hält. Der h. Geist ist wie der Logos eine wahre göttliche Person, und auch die anderen Organe Christi sind wahre Menschen, welche in Petrus ihre persönliche Einheit besitzen; aber in ihrer bleibenden Verbindung personirt die menschliche Stellvertretung nicht im h. Geiste, sondern dieser wirkt durch sie und sie durch ihn. Von einer moralischen Innung aber unterscheidet sich diese Einheit durch ihren wahrhaft wundervollen Charakter; jene kommt durch Gleichheit der wechselseitigen Gesinnung zu Stande, kann daher auch nur so lange dauern, als jene Wechselseitigkeit besteht; diese dagegen ist eine göttlich gesetzte unauflösliche Verbindung, deren erster Factor, der h. Geist, allerdings auch seine menschlichen Organe ethisch vollenden will, jedoch vorzugsweise durch sie wirkt, um Andere durch ihre vermittelnde Dazwischenkunft der Erlösungsgüter theilhaftig zu machen. Auch von jenem wechselseitigen Verhältniß, das durch die göttliche Inspiration erzeugt wird, ist dieses zu unterscheiden: der Inspirirte empfängt Neues, der Menschheit noch nicht Mitgetheiltes und ist unfehlbarer Verkünder desselben, und auch die Apostel gehören in diese Kategorie, nicht sofern sie menschliche Stellvertreter Christi sind und das durch Christus ihnen Mitgetheilte und Aufgetragene in seiner göttlichen Reinheit und Ganzheit durch Wort und Schrift der Welt überliefern; die menschliche Stellvertretung Christi

Welch unerträgliche Neuerung soll denn darin liegen, daß G. das Wort ὑπόστασις, dessen wörtliche Uebersetzung das lateinische Wort Substantia ist, nicht in dem Sinne von πρόςωπον, Person, sondern in dem in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche üblichen Sinne von Natur, Substanz, Wesen nimmt, besonders wenn er ausdrücklich hinzufügt, daß er es in diesem letzteren Sinne nehme? *)

Ich verweise auf Döllinger, den Clemens wohl als wissenschaftliche Auctorität anerkennen wird. Dieser bemerkt in seinem „Hippolytus und Kallistus" (Regensburg 1853) S. 321: „Hypostasis wird im dritten und theilweise noch im vierten Jahrhundert für Natur gebraucht, so bei Hippolyts Zeitgenossen, Irenäus, Origenes, dem Römischen Dionysius, selbst noch von dem Nicänischen Concilium; erst seit der Alexandrinischen Synode vom Jahr 362, die es freistellte, von Einer Hypostasis oder von dreien zu reden, d. h. das Wort entweder im Sinne von Natur oder in der Bedeutung von Person zu gebrauchen, wurde allmälig

---

hingegen ist nicht in jeder einzelnen Person, sondern im Gesammtcomplex ihrer Lehrer speciell so geleitet, daß das durch Christus und seine Apostel als Göttliches Dargebotene in seiner reinen Dieselbigkeit bewahrt und zugewendet wird. . . . Der h. Geist befähigt die menschlichen Organe des Erlösers bleibend für ihre Mission . . . Es ist dieses, wenn so gesagt werden darf, ein organisches Zusammenwirken des h. Geistes mit dem kirchlichen Apostolat, welches namentlich bei den lehramtlichen Entscheidungen der Kirche besonders eclatant hervortritt." Lehrb. der katholischen Dogm. 3. Aufl. 1853. S. 610 f.

*) Vergl. die Note zu S. 365 der Vorsch., und Janusk. S. 384.

im Orient die letztere Bedeutung vorherrschend. Auch im Occident gebrauchte man noch im vierten Jahrhundert Hypostasis im Sinne von Substanz oder Natur; die Synode von Sardica und die von Rom redeten noch von Einer Hypostasis der göttlichen Personen. Den spätern Gebrauch des Wortes hat erst Basilius festgestellt."

Zum wenigsten kann doch Günthern des Gebrauches wegen, den er von dem Worte Hypostasis macht, nicht zugemuthet werden, daß er sich im Widerspruche mit seinen eigenen Erklärungen von Hrn. Cl. den Satz aufbürden lassen müsse: es trete der h. Geist mit dem Menschen in eine persönliche Einheit.

Doch Hr. Cl. geht in seinen Behauptungen so weit, daß er ohne Scheu versichert: eine „jede reale Vereinigung einer creatürlichen mit einer absoluten Substanz sei nach Günther eine persönliche oder hypostatische." Freilich fügt er hinzu: „wie wir später sehen werden."

Ich bedauere für Dr. Cl., daß wir später, d. h. im nächstfolgenden Briefe das Gegentheil sehen werden. Ich bedauere noch mehr, daß ich schon an dieser Stelle ihm die Schamröthe über die unverantwortliche Oberflächlichkeit in seiner Lectüre der G.'schen Schriften nicht ersparen kann. Eine einzige Stelle, die überdies zwischen den von ihm selber angeführten Stellen sich befindet, wird schon genügen, um zu zeigen, wie Dr. Cl. sich selber düpirt.

S. 369 der Vorsch. II. heißt es nämlich: „Wie jedes Moment in der Offenbarung des absoluten Princips wieder Princip (Hypostase) ist, und als dieses persönlich wird; so muß

auch in der Offenbarung Gottes nach Außen Alles persönlich ausfallen, d. h. einer bestimmten Person und keiner anderen, noch weniger allen zusammen als Operation und Opus operatum beigelegt werden. Dies vorausgesetzt, frage ich Dich nun: Welcher göttlichen Person könntest Du wohl die That der Ineinssetzung mit dem Urgrunde als dem Endpunkte der Creation von Seite Gottes — als opus operatum vindiciren, wenn nicht dem Geiste Gottes, als dem Schlußmomente im realen Bewußtsein des Absoluten?" *)

Es lehrt also Günther (im Gegensatze zu jenen Häretikern, denen Vater, Sohn und Geist bloße leere Benennungen desselben Gottes, oder Bezeichnungen seiner verschiedenen Offenbarungsweisen oder Thätigkeitsformen **) sind): daß es immer eine bestimmte göttliche Person und Hypostase sei, welcher eine bestimmte Operation in der Offenbarung Gottes beizulegen sei; und daß es also auch eine bestimmte göttliche Person, nämlich die dritte sei, welche die reale Verbindung der Menschheit mit der Gottheit bewerkstellige. Und wie kann man nur die Worte: daß Alles in der Offenbarung Gottes nach Außen persönlich ausfalle, d. h. einer bestimmten göttlichen Person zufalle, in dem Sinne nehmen: daß nach G. jede reale Vereinigung einer creatürlichen mit einer absoluten Substanz eine persönliche, d. h. eine Verbindung Beider zu Einer Person, resp. eine eigentliche Incarnation der göttlichen Substanz sei!!

---

*) Vergl. S. 367 f., 373, 391.

**) Döllinger l. c. S. 236 f.

Nicht wahr, „mein Freund, man sollte hierbei wohl kaum seinen Augen trauen!" — gar wenn man sich noch dazu an die Worte G.'s in seinem „Gastmahl" S. 389 erinnert: „nie wird die Vereinigung des creatürlichen Geistes mit dem Geiste Gottes eine hypostatische" (d. h. persönliche); und S. 391: „die Vereinigung Beider (des h. Geistes und eines Menschengeistes) ist keine hypostatische." Und doch läßt Cl. Günthern „noch weiter gehen und den Gottmenschen für eine Incarnation des h. Geistes ausdrücklich erklären," so daß also in Jesu Christo nicht der Logos, sondern der h. Geist Mensch geworden wäre!! — während unmittelbar vorher (auf derselben Seite 130) der Vorwurf steht: nach G. sei „in Christus nicht blos der Logos, sondern auch der h. Geist Mensch geworden!" Sollen etwa G.'s Worte S. 372: „Der Menschensohn aber als solcher war wie der erste Adam mit dem h. Geiste getauft" dieses besagen? Bezeichnen denn diese Worte etwas Anderes, als die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit wie des ersten, so des zweiten Adam? Oder wird nach G. der h. Geist Mensch, incarnirt er sich, wenn wir durch die Taufe zu lebendigen Tempeln desselben werden?

Die zahllosen Aussprüche G.'s von der Incarnation des Logos in Christo, der wiederholte speculative Nachweis, daß und warum gerade der Logos und nur der Logos, und keine der beiden andern göttlichen Personen Mensch geworden sei, — das Alles gilt nichts, weil Cl. eine Stelle in G.'s Schriften (Eur. u. Her. S. 165) aufgefunden hat, in welcher — mit keinem Worte gesagt ist, daß in Christo der h. Geist sich incarnirt habe!! — Wer so verfährt, der vermag eben Alles aus den Schriften

seines Gegners heraus oder vielmehr in dieselben hinein zu bringen. Doch mir „schwindelt" auch „bei solchen Resultaten" der „katholisch" und „kirchlich" sich nennenden „Forschung" nicht; denn ich kenne ja seit Jahren gewisse Leute, die als Vertreter derselben sich aufzuwerfen belieben.

An der incriminirten Stelle ist wie gesagt des historischen Christus mit keiner Silbe erwähnt; dieser ist hier mit dem „Gottmenschen" nicht gemeint.

Es bespricht nämlich G. daselbst eine neue Construction der Kategorien, welche von dem (concreten) absoluten Nichts ausgehe und zunächst zum Gegensatze von Nichts und Sein fortschreite, welcher Gegensatz in dem Begriffe Werden seine Vermittelung finde; eine Construction, die man als den Abschluß der seit Kant in der Philosophie bestehenden Bestrebung ansehen könne: das logische Netz zu finden, welches das Absolute sich selber und allem Sein über den Kopf geworfen. Nachdem G. sofort gezeigt, was den Urheber dieser Kategorientafel in seiner Untersuchung über den Ursprung des absoluten Nichts irregeleitet habe, hebt er hervor: wie der Gedanke Gottes vom absoluten Nichts den Gedanken von seiner Ichheit zur Voraussetzung habe; wie „ferner jener Gedanke in seiner Formalität noch keinen realen Gegensatz vom absoluten Ich sammt seiner Vermittelung bilde; und umgekehrt: wie diese Vermittelung (zwischen dem absoluten Sein und Nichts) nur statthaben könne, wenn der formale bereits zum realen Gegensatze geworden." Endlich führt er aus, was es mit dem Gegensatze vom absoluten Sein und absoluten Nichts in Wahrheit auf sich habe, indem dieser in Wirklichkeit kein anderer sei, als der (des dreieinigen) Gottes und der (dreieini-

gen) Welt*). Unter allen Vermittelungen aber der vorhandenen Gegensätze könne nur diejenige als die letzte und höchste Vermittelung angesehen werden, in welcher die Vermittelung des creatürlichen Gegensatzes (d. i. der Mensch) mit der Vermittelung des absoluten Gegensatzes (d. i. mit dem h. Geiste) sich einige. In diesem Sinne heißt es S. 165:

„Und so stünde dem dreieinigen Gotte eine dreieinige Welt gegenüber, die ihre letzte und höchste Vermittelung in dem Gottmenschen hätte, d. h. in dem Menschen, der als Vermittelung des creatürlichen Gegensatzes sich einigt mit der Vermittelung des absoluten Gegensatzes, welche der h. Geist ist (das Pneuma divinum), ausgehend vom Vater und Sohn, und so die ewige Vermittelung Beider, weil er das real gewordene objective Zeugniß von der Einheit Beider im Unterschiede, d. h. von der Gleichsetzung Beider ist."

---

*) In Beziehung auf das Verhältniß der Weltdreiheit zur absoluten Dreiheit bemerkt Görres (am a. O. S. 27): „Die geschaffene Dreiheit ist unvergleichbar der göttlichen. Die drei Momente sind nämlich nicht Personen, subsistirend jede in sich selber, und doch wieder nur die eine und selbe Einheit der Essenz manifestirend; . . . ihre drei Factoren sind nur Regionen, Theile, Glieder des creatürlichen Weltalls, das in seiner Gesammtheit eine collective Einheit bildend, nur in dieser Dreiheit lebt und sich entfaltet; so daß kein Glied für sich besteht, sondern alle gemeinsam mit einander, das eine das andere fordernd und gegenseitig sich bedingend, zusammenwirken. Während daher die erste Einheit in der Trinität sich dreit, also daß sie gleich ist in Allem jeder der drei Persönlichkeiten, und diese wieder, obgleich geschieden, doch einander gleich gegenüberstehen; ist es anders um die geschaffenen Drei bestellt; . . . sie sind daher auch nicht als vollkommen dreieinig von Einer Wurzel ausgegangen, sondern nur als Analoga einander beigesellt."

Der Umstand nun, daß diese Vermittelung des höchsten Gegensatzes „Gottmensch" genannt wird, und mit Recht, weil in derselben Gott und Mensch (das Schlußmoment in der Gottheit — der h. Geist, und das Schlußmoment in der Welt — der Mensch) sich einigen, hat Hrn. Cl., der sich um den Zusammenhang nicht kümmert, sondern aus demselben herausreißt, was er für seine Zwecke braucht, zu der Uebereilung verleitet: als ob G. Christum, den historischen Gottmenschen, für jene Vermittelung halte und für eine Incarnation des h. Geistes ausgebe.

Nun ist aber in dem ganzen betreffenden Aufsatze G.'s (Beilage D. S. 138—171), der eine Kritik der von Dr. X. George entworfenen Kategorientafel ist, von Christus und überhaupt von aller historisch schon gegebenen Wirklichkeit keine Rede. Und ebenso wird obige Vermittelung nicht für eine eigentliche Incarnation des h. Geistes ausgegeben; sondern das Wort „Gottmensch" will nach dem ganzen Zusammenhange nur die Ineinssetzung der Welt (in ihrem Schlußgliede, dem Menschen) mit Gott bezeichnen. Und dabei wird ganz unbestimmt gelassen, von welcher Beschaffenheit diese Ineinssetzung sei.

Die allgemeine Behauptung aber, daß die Ineinssetzung der Menschheit mit der Gottheit im h. Geiste geschehe, dürfte Cl., als Katholik, nicht bestreiten wollen. Aber auch der weiteren Hoffnung möchte ich mich hingeben, daß die von Günther sogenannte „Incarnation des h. Geistes", ihn nicht mehr außer Fassung bringen werde, wenn ich die Auslassungen G.'s über die Bedeutung derselben schließlich in wenigen Worten zusammenfasse.

Der h. Geist stand mit beiden Stammvätern unseres Geschlechts vom Beginne ihres Daseins an in realer Lebensgemeinschaft. So liegt es im Glauben der Kirche vor; darauf führt auch die speculative Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt, und insbesondere der Stellung sowohl des Menschen im Universum, als des h. Geistes im Organismus der Gottheit. Diese reale Verbindung bedingte die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, die eben darum ein donum superadditum ist, zugleich aber auch ein donum concreatum genannt werden kann. Die Freiheitsprobe, wenn sie nach dem Willen Gottes bestanden wurde, sollte eine noch innigere Lebensgemeinschaft zwischen dem h. Geiste und dem Menschen zur Folge haben, die von Günther so genannte Hypostasirung des creatürlichen Bewußtseins, die hypostatische Vereinigung, d. h. eine Erfüllung mit dem Inhalte des göttlichen Bewußtseins, mit Gedanken des h. Geistes. Denn der Form nach kann das Selbstbewußtsein des h. G. nie in das Selbstbewußtsein irgend eines Menschengeistes übergehen, um in demselben aufzugehen, d. h. die Vereinigung kann keine zu Einer Person werden, und zwar darum nicht, weil des h. Geistes persönliches Object zur Vereinigung ein Gattungs-Subject, kein individuelles Subject als solches ist. — Durch die Sünde Adams geschah es, daß dieser Grad der Vereinigung nicht erreicht und dazu auch jene primitive Verbindung für ihn und seine Nachkommen aufgehoben wurde. Durch seinen Gehorsam verdiente Jesus Christus für sich obige Hypostasirung seiner realen Vereinigung mit dem h. Geiste, für sein Geschlecht aber erwarb er wieder, was durch Adam verloren worden, die reale Vereinigung desselben mit dem Geiste Gottes. Für einzelne Glieder des Geschlechtes aber

ermöglichte er zugleich, sowohl nach rückwärts als vorwärts, und zwar um der zu erlösenden Gattung willen, die (in G.'s Sinn zu verstehende) hypostatische Vereinigung.

Günther leitet also, wie Dir, mein Freund, wohl bekannt ist, alle Gnadengaben des h. Geistes aus einer realen, resp. hypostatischen Vereinigung desselben mit der Menschheit ab. Mit derselben Bestimmtheit und Entschiedenheit aber, mit welcher er dieses thut, leugnet er, daß diese Vereinigung eine persönliche, eine hypostatische im Sinne der alten Schule, oder eine eigentliche Incarnation sei. Eine eigentliche Incarnation Gottes findet nach G. nur beim Logos in Beziehung auf den Menschensohn statt und ist sonst nirgendswo möglich*).

Wird Cl. auch diese reale oder substanzielle (hypostatische) Union des h. Geistes zu verdächtigen wagen, nachdem Baltzer in der

---

*) Das Conc. Paris. a. 1210 (Martene Thes. Anecd. T. IV. p. 163) verwarf als Irrlehre der Schule des Amalr. de Bena: Pater in Abraham incarnatus, Filius in Maria, Spiritus S. in nobis quotidie incarnatur. Omnia unum, quia quicquid est, est Deus. Genauer bei Gerson de concord. metaphysicae cum logica: Deus dicitur finis omnium, quod omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter conquiescant. Dixit omnia esse unum et omnia esse Deum: dixit enim, Deum esse essentiam omnium creaturarum. — Und Stephanus de Borbone bezeichnet es als Lehre einzelner Waldenser: Dicunt plurimi, quod quilibet bonus homo sit Dei Filius sicut Christus eodem modo. Et cum dicunt se credere incarnationem, nativitatem, passionem, resurrectionem Christi, dicunt quod illam credunt veram conceptionem Christi etc., cum bonus homo concipitur, nascitur, resurgit per poenitentiam, vel ascendit in coelum, cum martyrium patitur, illa est vera passio Christi. (D'Argentré Coll. Judicior. de novis erroribus T. I. p. 87 s.)

2. Serie seiner neuen theologischen Briefe S. 207 f. ihm die Stelle aus Petavius vorgehalten hat, in welcher dieser auf die Frage: „ob die Lehre, daß der h. Geist zu uns gesandt und uns geschenkt werde, von dessen Person und Substanz zu verstehen sei, so daß auf irgend eine geheimnißvolle Weise die Person des h. Geistes selbst in unsere Gemüther eingehe und sich mit uns vereinige, damit zwischen dem h. Geiste und einem Engel oder h. Menschen eine substanziale Vereinigung, die er nicht zu bezeichnen wisse, eintrete; oder ob nur ein himmlisches Geschenk der Gnade und Liebe, von den Griechen Charisma genannt, von demselben Geiste mitgetheilt werde und durch Personification den Namen Geist erhalte?" — antwortet: daß die erstere Ansicht die sententia communis der Väter sei und daß nur diejenigen die Gnade nicht selbst als den h. Geist, sondern gewöhnlich als eine Gabe desselben annehmen, welche mit den Vätern sich weniger vertraut gemacht hätten, indem Jeder, der in ihnen mit Aufmerksamkeit sich umsehe, erkennen werde, daß sie des Glaubens seien, es vereinige sich der h. Geist selbst seiner Substanz nach mit unserem Geiste und heilige uns in der Liebe (. . . ita ut substantia ipsa Spiritus Sancti nobiscum jungatur, nosque sanctos ac justos ac Dei denique filios efficiat)?

Es wirft endlich Cl. G.'n, wie wir gehört haben, auch noch vor: daß er eine Theilung der drei göttlichen Personen in die Eine Arbeit unserer Erlösung lehre. Und wir antworten: Ja! G. läßt alle drei Personen in der Gottheit sich mitbetheiligen an der Restauration des Menschengeschlechts; aber in welcher Weise? Schon oben S. 216 hat uns Peregrin's Gastmahl belehrt: daß unsere

Rechtfertigung das alleinige Werk des Gottmenschen sei. Fügen wir jetzt noch einige Stellen aus dem von Cl. selber citirten Briefe der Vorsch. hinzu, den er doch billig ganz hätte lesen sollen.

S. 361 heißt es:

„Ich frage nicht mit dem Propheten Den, „„der da herauf kommt von Edom mit dem blutbespritzten Gewande von Bosra““: ob er wohl einen Nachfolger in der verunglückten Lösung seiner Aufgabe gehabt haben würde; denn ich lese die Antwort in dem Ernste seines Antlitzes: daß Er die Kelter allein getreten und Niemand aus den Völkern mit Ihm (Jſ. 63, 1 u. 3); — ich frage nicht, aber ich küsse mit dankzerknirschtem Herzen die Wundmale seiner Füße.“

S. 399. „. . . Und so ist denn unter den zahllosen Tagen Ein Tag, an dem die Welt- und Kirchengeschichte aufhört, Welt- und Kirchengeschichte zu sein, weil an demselben Alles gerichtet wird, — auch Jene, die hienieden ein weltlich oder geistlich Gericht gehabt haben; — . . . wo das ganze Geschlecht seinem größten Wohlthäter gegenüber stehen wird. Ein Tag, an dem das Lamm, das der Welt Sünde trug, zum Löwen wird aus dem Stamme Juda; nicht zum Blutdürstigen, denn nur als Lamm dürstete er nach der Erlösung der Welt in Seinem Blute; wohl aber zum Wonnedurstigen für Seine Getreuen, die Seinen Kelch in der Angst dieser Welt getrunken, aber sich dadurch auch gestärkt haben zum Siege über alle Feinde ihres Heils. Ein Tag der Herrlichkeit, wo Er, wie einst am Tage Seiner tiefsten

Schmach, noch einmal, zum letztenmal ausrufen wird: Es ist vollbracht! ..."

Und S. 373: „Wer die Schuld durch Sein Verdienst unmittelbar aufgehoben, der hob auch mittelbar die Strafe der Schuld — die Trennung von Gott auf. Aber jetzt muß ich noch hinzusetzen:

„Wer den heiligen Geist, der alle Creatur mit der Gottheit verbindet, den Geist Gottes für das sündige Geschlecht erwirkt hatte; der konnte ihn auch senden, und zugleich die Bedingungen und die Weisen bestimmen, unter denen der Geist mit dem Menschengeschlechte und dieses mit dem Geiste Gottes für die Dauer des Geschlechtes in Wechselwirkung treten konnte und sollte."

Erinnern wir uns überdies noch der Worte in Peregrin's Gastm. S. 395: „Die Ausgießung des h. Geistes über alles Fleisch, wie die Schrift redet, ist also das Werk des Gottmenschen, indem er das Hinderniß hinwegnahm, das jener Verbindung des Geistes mit der Menschheit im Wege stand. Und dieses Hinderniß war die Schuld des freien Ungehorsams im ersten; so wie das Verdienst des freien Gehorsams im zweiten Adam in Einem und demselben Ganzen — dieses Ganze als solches rechtfertigte."

Diese Stellen, die durch hundert andere noch vermehrt werden könnten, geben einen genügenden Commentar zu den Worten S. 362 f. der Vorsch.: „So wie wir in der Einen Ursünde ein Doppeltes unterschieden haben, die Schuld und die Strafe ...; so muß auch im Erlösungswerke ein Doppeltes gefunden werden, Aufhebung der Schuld und Aufhebung

der Strafe, ... Genugthuung ... und Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott. ... Aber ... die Wiedervereinigung ... geschieht nicht in und mit der zweiten, ... sondern in und mit der dritten Person in der Gottheit, dem h. Geiste."

G. weiß nur von Einem, der (unmittelbar) die Schuld und (mittelbar) die Strafe aufgehoben, und also das ganze Menschengeschlecht gerechtfertigt, oder die Erlösung vollbracht hat; und dieser ist das Lamm, das der Welt Sünde trug, der Sieger von Bosra, der die Kelter ganz allein getreten; er kennt nur Einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, weil er nur Einen neuen Stammvater des Geschlechts kennt.

Und wenn er dennoch davon redet, daß die drei göttlichen Personen in die Arbeit des Einen großen Erlösungswerks sich theilen, so meint er damit etwas Anderes, als das Genugthuungswerk. Fällt dem Logos (heißt es in Peregr. Gastm. S. 396), als zweiter Person in der Gottheit, der Vollendungsact in der Wiederherstellung anheim; so müssen den übrigen Personen die übrigen Momente zufallen.

Und welches sind die übrigen Momente? Einerseits die Menschwerdung des Logos, bei welcher auch die beiden anderen göttlichen Personen betheiligt seien, und anderseits die (von Christus zwar verdiente und durch ihn bewirkte, aber nicht in ihm, sondern im h. Geiste sich verwirklichende) Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott. Doch hören wir Günthern selber!

„Nach dem apostolischen Symbole wird die Empfängniß Christi (die Formation seiner Leiblichkeit aus dem Geblüte der Jungfrau) dem h. Geiste zugeschrieben; also nicht dem Logos, von dem es sonst heißt, daß durch Ihn Alles gemacht sei, was gemacht ist. — Ferner Christus selber scheint nach dem geistigen Elemente seiner menschlichen Natur eben so der Eingeborne des Vaters zu sein, wie er dies nach seinem göttlichen Principe war. Und in diesem Falle wäre sein creatürlicher Geist abermal nicht durch den Logos erschaffen worden." Vorsch. II. 371.

Aehnlich heißt es in Peregr. Gastm. S. 396 f.: „Das apostolische Symbolum schreibt die Empfängniß dem Geiste zu, sei's nun: daß unter jener blos die unmittelbare Einwirkung desselben auf die Jungfrau zur Bildung des physischen Lebenskeims oder nebstbei die Creation des Menschengeistes verstanden wird, so daß dem Vater die Verbindung Beider zur menschlichen Lebenseinheit zugedacht wurde. In diesem Falle aber sowohl als in dem früheren, wo der Vater selbst als der Creator des creatürlichen Geistes in Christo erscheint, konnte Christus sich auch als Menschensohn den Eingebornen des Vaters nennen, so lange in der Menschennatur der Geist kraft seines Selbstbewußtseins als das Hauptelement gedacht werden muß."

Es gibt also G. keine entscheidende Antwort auf die Frage: ob die Empfängniß vom h. Geiste (qui conceptus est de spiritu sancto) sich blos auf die Leiblichkeit oder zugleich auch auf den Geist des Menschensohns beziehe. In der Vorschule sagt er: Es scheint Christus nach dem geistigen Elemente seiner

menschlichen Natur der Eingeborne des Vaters zu sein; im Gastmahle: sei es, daß unter der Empfängniß vom h. Geiste blos die unmittelbare Einwirkung auf die Jungfrau zur Bildung des physischen Lebenskeims, oder nebstbei die Creation des Menschengeistes verstanden wird, so daß dann dem Vater nur die Verbindung beider zur menschlichen Lebenseinheit zugedacht wird. Er läßt also die Frage als eine offene stehen, und wehrt dem speculativen Scharfsinne des Dr. Cl. nicht, selber eine entscheidende Antwort zu geben. Es war Dieser also nicht berechtigt, zu sagen: „Günther beschränke die Bedeutung der Worte des apostolischen Symbols, daß Christus empfangen sei vom h. Geiste, auf die Bildung des Leibes des Menschensohnes durch den h. Geist, während die vernünftige Seele desselben von Gott dem Vater erschaffen sei."

Wenn aber G. sich entschieden für eine solche „Beschränkung" ausspräche, was er nicht thut, so vermöchte ich doch nicht in den Ausruf des Hrn. Cl. einzustimmen: „Wer könnte eine solche Willkür in der Theologie für zuläßig erachten?" Sollte es denn in Wahrheit eine ganz unzuläßige Willkür sein, hier (versteht sich mit gehöriger Behutsamkeit) auch die gewöhnliche Empfängniß in Betracht zu ziehen, bei welcher der physische Lebenskeim anderswo herrührt, als der Geist des Menschen? —

Nur über das Eine spricht sich G. mit Entschiedenheit aus: daß Christus auch als Menschensohn der Eingeborne des Vaters genannt werden könne, sei es deshalb, weil er seinem creatürlichen Geiste nach, vom Vater gesetzt sei, sei es deshalb, weil die Verbindung von Geist und Leib zur menschlichen Lebens-

einheit (zur „vernünftigen Seele") vom Vater herrühre. Das ist sowohl in den angeführten Stellen als auch in anderen ausgesprochen, z. B. Vorsch. II. S. 301 f.

Es wünscht aber (beiläufig gesagt) G. deßhalb, daß Christus auch in seiner menschlichen Natur als der Eingeborne des Vaters anerkannt werde, damit die unvergleichbare Stellung desselben in der Geschichte als Menschensohn, und der freie Antheil des Letzteren an dem Erlösungswerke — mehr, als es bisher geschehen, bei den Theologen zur Anerkennung komme.

Wird Hr. Cl. auch diese Anschauung der neuen Schule als eine „unzulässige Willkür" brandmarken? Verträgt sie sich etwa nicht mit den Worten des Engels an die Jungfrau: „Der h. Geist wird über Dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten wird Dich überschatten; darum wird auch das Heilige, was aus Dir geboren wird, Sohn Gottes genannt werden"? (Luk. I, 35. Vgl. Röm. 8, 3 u. 29. Gal. 4, 4. Joh. 3, 16. I. Joh. 4, 9. Joh. 1, 14); und mit den Worten des Catech. Rom. I. 4. 9. 3: Doceat parochus, cum dicimus, Dei Filium Spiritus Sancti virtute conceptum esse, unam hanc divinae Trinitatis personam incarnationis mysterium non confecisse. Quamvis enim unus Filius humanam naturam assumpserit, tamen omnes divinae Trinitatis personae, Pater et Filius et Spiritus S., hujus mysterii auctores fuerunt . . .?

Auch Richard von St. Victor schreibt: Divisit itaque inter se summa illa personarum Trinitas unus Deus negotium salutis humanae, ut unam eandemque hominis culpam Pater

puniret, Filius expiaret, Spiritus sanctus ignosceret. De Immanuele l. I. cap. 10. *)

Endlich sei noch daran erinnert, daß das Later. Concil. v. J. 1215 sagt: Unigenitus Dei Filius Jesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus.

Und nun gehe ich zum Schlusse der Stelle über, an welcher G. davon spricht, daß alle drei göttliche Personen mitgewirkt haben bei dem Erlösungswerke!

„Nachdem Christus (heißt es S. 372 f. der Vorsch.) als Menschensohn, und in realer unzertrennlicher Vereinigung mit dem ewigen Sohne, die Schuld seines Geschlechtes durch sein Verdienst getilgt, und dadurch zugleich das Grundhinderniß einer realen Vereinigung seiner Brüder mit Gott gehoben hatte; trat auch der Geist Gottes abermal seinen dynamischen ursprünglichen Verkehr mit der Gattung an, und die durch den Gottmenschen schuldlose ward nun auch der ewigen Strafe, d. h. ihrer Trennung von Gott, enthoben.

„Ferner kann Dir hieraus auch klar werden: wie die Aussagen des Heilandes in Betreff des h. Geistes, z. B. „Wenn Ich nicht zum Vater gehe, kann der Tröster nicht zu Euch kommen; wenn Ich aber hingehe, so werde Ich Ihn Euch senden!" nicht blos eine

*) Vergl. Görres a. a. O. S. 62 u. f. Auf den Zusammenhang seiner Anschauung aber mit der des Günther weist Görres selber hin, indem er S. 73 die Stelle aus der Vorsch. II. S. 377 — 79 (in der 1. Aufl. S. 328 f.) anführt, in welcher von der Repräsentation des Menschensohns („der den Geist erworben und gesendet") im Geschlechte die Rede ist.

figürlich-rhetorische Bedeutung (etwa um die niedergeschlagenen Jünger menschlicher Weise aufzurichten), sondern einen wahrhaft metaphysischen Sinn enthalten, weil in ihnen das übersinnliche Verhältniß des Logos zum Geiste in der Theilnahme an dem Einen Erlösungswerke ausgedrückt ist, kraft welcher ihre Functionen sich eben so wie ihre Personen einander ausschließen mußten, um eben in dieser wechselseitigen Ausgeschlossenheit ihr persönliches heiliges Interesse an dem großen Liebeswerke der Gottheit zu offenbaren.

„Wer nun, wie gesagt, die Schuld durch sein Verdienst unmittelbar aufgehoben, der hob auch mittelbar die Strafe der Schuld — die Trennung von Gott auf. Aber jetzt muß ich noch hinzusetzen:

„Wer den h. Geist, der alle Creatur mit der Gottheit verbindet, den Geist Gottes für das sündige Geschlecht erwirkt hatte; der konnte Ihn auch senden, und zugleich die Bedingungen und die Weisen bestimmen, unter denen der Geist mit dem Menschengeschlechte, und dieses mit dem Geiste Gottes, für die Dauer des Geschlechtes in Wechselwirkung treten konnte und sollte."

Endlich S. 384: „Der göttliche Geist bleibt als Stellvertreter (Advocatus) des Logos im Gottmenschen Christus, wie das lebendige und heiligende Princip aller Gläubigen, die eines guten Willens sind, so auch das regierende und leitende Princip für alle Geschlechter in allen Zeiten, auch denen gegenüber, die eines bösen Willens sind."

Sollte ich nach diesen und den früheren Citaten nöthig haben, noch ein Wort zu verlieren, um den Nachweis zu liefern: daß nach Günther der Gottmensch Jesus es sei, welcher die Erlösung von der Sünde und ihrer Strafe vollbracht habe; daß aber der Vater und der h. Geist mitgewirkt haben bei der Menschwerdung des Logos; daß ferner in Verbindung mit dem h. Geiste, womit Er getauft worden, Christus den Gehorsam bis zum Kreuzestode Seinem himmlischen Vater dargebracht habe, wie es auch wörtlich in der Oration vor der h. Communion heißt: „Qui ex voluntate Patris, cooperante Spiritu sancto, per mortem tuam mundum vivificasti“, und im Hebräerbriefe IX, 15: „Qui per Spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo“; und daß endlich der heil. Geist es sei, welcher, als das Verdienst des Gehorsams Christi, sich mit allem Fleische vermählt, und daher auch (unbeschadet des consummatum est! aus dem Munde Christi) der Vollender des Erlösungswerkes Christi genannt werden könne? Denn Er ist (als der vom Logos im Gottmenschen Christus der erlösten Menschheit Gesandte) wie „das regierende und leitende Princip für alle Geschlechter in allen Zeiten“, so „das lebendige und heiligende Princip aller Gläubigen, die eines guten Willens sind.“ —

Und darf ich, mein theurer Freund, schließlich nicht an jeden katholischen Dogmatiker kühn die Frage richten: ob die in diesem Briefe besprochenen Lehren Günthers im Widerspruch stehen zu den von Cl. angeführten Aussprüchen des Conc. Trid. und des Römischen Katechismus?

In dem 7. Cap. der Sessio 6. heißt es: Huius iustificationis causae sunt, finalis quidem, gloria Dei et Christi, ac vita aeterna; efficiens vero, misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat signans et ungens Spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae; meritoria autem, dilectissimus Unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus, qui, quum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit. . . . Hier werden also alle drei göttlichen Personen als mitbetheiligt beim Erlösungswerke aufgeführt (siehe „die Theilung der Arbeit"!); neben dem Sohne der Vater und der h. Geist; als die verdienende Ursache aber wird einzig und allein unser Herr Jesus Christus bezeichnet, der vielgeliebte Eingeborne des Vaters, und zwar durch sein heiligstes Leiden am Holze des Kreuzes. Also — nicht ohne dieses Leiden, nicht ohne den Gehorsam des Menschensohnes bis zum blutigen Kreuzestode ist der Eingeborne die verdienende Ursache unserer Rechtfertigung; sondern durch den Gehorsam, der auch das Leiden am Kreuze freiwillig auf sich nahm, sind wir gerechtfertigt. Und deshalb ist unter dem Eingebornen des Vaters, als dem verdienenden Lebensprincipe, nicht blos der Logos, sondern auch der persönlich mit demselben geeinte Menschensohn zu verstehen.

Im Cat. Rom. aber heißt es p. I. c. 3. q. 3.: Cum igitur ex altissimo dignitatis gradu concidisset nostrum genus, sublevari inde et in pristinum locum restitui nullo modo poterat hominum aut angelorum viribus. Quare reliquum erat illud

ruinae et malorum subsidium, ut Dei Filii infinita virtus, assumpta carnis nostrae imbecillitate, infinitam tolleret peccati vim, et nos conciliaret Deo in sanguine suo.

Diese Worte würden nur dann gegen die Lehre G.'s: daß wir durch den Gehorsam des neuen Adam erlöst seien, angeführt werden können, wenn man denselben die Irrlehre unterschieben wollte: daß in Christo der Gottessohn einen bloßen menschlichen Leib angenommen habe. Wenn aber der Logos sich mit einem vollkommenen Menschen zu Einer Person verbunden hat; dann kann bei der Erlösungsthat Christi der creatürliche Geist nicht umgangen; letzterer von dem Acte des Gehorsams nicht ausgeschlossen werden: die Idee der Willensfreiheit des Menschensohns ist in einer Theorie der Welterlösung geltend zu machen. (D. l. Symb. S. 132.)

Wird daher „die unendliche Kraft der Sünde" hinweggenommen durch „die unendliche Kraft" des Gehorsams Jesu Christi; und ist es der creatürliche Geist des Menschensohns, der in persönlicher Einheit mit dem Gottessohne jenen Gehorsam leistet; so bleibt gegen das Vorgeben eines Clemens, daß der Gottessohn als solcher, mit Ausschluß des freien Willens des Menschensohns, ein die unendliche Schuld aufhebendes unendliches Verdienst gesetzt habe, der Ausspruch des Apostels Paulus für alle Zeiten in Kraft:

„Wenn durch die Sünde des Einen die Vielen gestorben sind; so ist vielmehr Gottes Gnade und Gabe durch die Gnade des Einen Menschen Jesu Christi den Vielen im Ueberflusse zu Theil geworden." Und: „Wie durch die Sünde Eines Menschen das

Gericht über alle Menschen gekommen ist; so durch die Gerechtigkeit eines einzigen über alle Menschen die Rechtfertigung des Lebens. Denn wie durch den Ungehorsam Eines Menschen Viele zu Sündern geworden sind, so werden durch den Gehorsam des Einen Viele zu Gerechten.“ Röm. 51, 14 u. 18 f.; und I. Tim. 2, 5 f.: „Es ist Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst hingab als Lösegeld für Alle“ *).

---

*) Eben so schreibt Augustinus: „Illud unum peccatum tam magnum est, ut in uno homine originaliter, atque ut ita dixerim radicaliter, totum genus humanum damnaretur; non solvitur ac diluitur nisi per unum mediatorem Dei ac hominum hominem Christum, qui solus potuit ita nasci, ut ei non opus esset renasci.“ Enchirid. c. 48. Und die 174 Bischöfe auf dem dritten Constantinopolitanischen oder 6. allgemeinen Concil bekennen in ihrer Anrede an den Kaiser mit Beziehung auf Christus: „Wir verneinen nicht seinen natürlichen menschlichen Willen oder die natürliche Willensthätigkeit, damit wir nicht auch verneinen, daß er **für unser Heil der erlösende Grundstein** ist, und wir die Leiden nicht auf die Gottheit übertragen.“ (*ἵνα μὴ καὶ τὸ της σωτηρίας ἡμῶν οἰκονομικὸν κεφάλαιον ἀθετήσωμεν, καὶ τῇ θεότητι τὰ πάθη προσάψωμεν.*) Mansi tom. XI. S. 664. D. — Wenn aber an anderen Stellen der heiligen und der symbolischen Schriften nicht dem Verdienste des Menschensohns, sondern dem unendlichen Verdienste des Gottessohnes unsere Erlösung zugeschrieben wird; so findet das seine Erklärung durch die Bemerkung Balßer's: „... Weil in Christus der Logos oder Gottsohn in der unio hypostatica den ganzen Menschen zu seinem Eigenthum gemacht hat, so daß er auch den Leib als den seinigen findet, so ist nun nicht mehr der menschliche Geist, sondern der Logos im Gottmenschen der höchste Eigenthümer, so daß der Menschensohn für sich allein, ohne den mit ihm vereinigten Gottsohn, gar kein

Ja, hätte es Hrn. Cl. beliebt, einerseits die Briefe des Apostels Paulus und anderseits Günthers Schriften gewissenhaft zu studiren, unschwer würde er dann wahrgenommen haben: mit welchem Fleiße G. bei dem Apostel der Heiden in die Schule gegangen ist, um zu der großartigen Weltanschauung desselben sich zu erheben, und sie nach Kräften wissenschaftlich zu vermitteln.

Und wäre sein Blick nicht durch den scholastisch-aristotelischen Dualismus getrübt, sein Wille nicht in dem Bestreben, der Wissenschaft durch einfache Zurückführung ins Mittelalter aufzuhelfen, befangen gewesen, so würde wohl sein Urtheil über G.'s Erlösungstheorie ganz anders ausgefallen sein, als es geschehen.

Ἕκαστος δὲ κρίνει καλῶς ἃ γινώσκει, καὶ τούτων ἐστὶν ἀγαθὸς κριτής. Arist. Eth. Nic. I. 3.

Eigenthum hat.... Eben darum geschieht aber auch die Benennung der Persönlichkeit im Gottmenschen nur a parte potiori, und die Einheit derselben läßt sich nur vom Logos als dem höchsten Eigenthümer in ihm aussprechen." II. Briefserie S. 199. Und S. 215: „Da in Christus der Menschensohn sündlos wie im Urzustande war, so muß mit Beziehung auf die menschliche Natur angenommen werden, daß die vom Logos zugelassene Vorherrschaft des schweren Leidens einen solchen Charakter hatte, daß der Geist Jesu durch das sich steigernde Leiden niemals gebunden, sondern in der unio hypostatica mit ungetrübtem Selbstbewußtsein aus freiem Gehorsam gegen den Vater dasselbe so übernahm, wie der Logos es kommen ließ; daß folglich der menschliche Wille in seiner frei gewollten Conformität mit dem Logoswillen den Gehorsam gegen den Vater übte. In dieser Conformität war der menschliche Wille zugleich gottförmig, und der Logos fand als Eigenthümer nicht nur den menschlichen Willen, sondern auch das ganze von diesem übernommene Leiden als das seinige, so daß Gott in seiner Menschheit unser Erlöser ist."

VIII. Brief.

Die Person Christi, des Gottmenschen.

Lieber Freund!

„Es ist wirklich so was Großes und Hehres um die Menschennatur, wie um keine andere, wenn man bedenkt: daß nur in ihr die Offenbarung Gottes nach Außen (die Schöpfung des Universums), und zugleich der qualitative Unterschied der Gottheit von aller Creatur, wie sie in jener Offenbarung nur durch Contraposition des göttlichen Seins zu Stande kommen konnte, sich vollendete. Und denkt man sich nun erst das Ziel aller Geister in ihrer Freiheit hinzu, nämlich die reale und innigste Vereinigung mit der Gottheit; wahrlich! dann ist der Mensch in der Idee Gottes sein Meisterstück, und dies um so mehr, da der Mensch dieselbe Idee Gott nachzudenken fähig ist — Gedanken, wie der Dichter sagt, „daß Entzückung durch die erschütterten Nerven schauert." Mit diesem Meisterstücke nun sollte sich auch das Meisterwerk der Offenbarung ad intra verbinden, und zwar im zweiten Adam." (Vorsch. II. S. 360.) Aber eben darum wird auch das Dogma vom Gottmenschen Jesus

Christus für jedes philosophische System zum Prüfsteine seiner Wahrheit oder Falschheit. Denn ist in der Person Christi die Einheit von Gott und Mensch gesetzt, so muß es sich in der philosophischen Bestimmung der Beschaffenheit dieser Einheit herausstellen: ob das Verhältniß von Geist und Natur und von Gott und Welt der Kirchenlehre ent- oder widersprechend aufgefaßt worden. Hier muß es sich zeigen: ob der von einem Philosophen aufgestellte Dualismus stichhaltig oder wurmstichig, sein Creatianismus eine Wahrheit oder eine Täuschung, ob er christlicher Theist oder verkappter Semi- oder offener Pantheist sei; oder ob wir es mit einem Solchen zu thun haben, der scheu davor zurückbebt, die Consequenzen seiner Principien auszusprechen, und es daher vorzieht, den innern Widerspruch zwischen seinem Glauben und Wissen mit dem vorgehaltenen Schilde eines unbegreiflichen und anbetungswürdigen Mysteriums vor den Augen der Menge zu decken.

Diese Macht des Dogmas von der Person Christi, die geringste Abweichung eines philosophischen Systems von den Grundlehren des Christenthums zur Offenbarung zu bringen, ist Hrn. Cl. nicht verborgen geblieben, und darum durfte er an dieser Stelle Günthern nicht unangetastet lassen.

Es hat ihm aber gefallen, seiner Kritik eine Einleitung vorherzuschicken, in welcher er die Abweichungen der neuen Schule vom kirchlichen Dogma — dem Mangel an gründlichen theologischen Studien Schuld gibt *).

---

*) Die Gründlichkeit der theologischen Studien des Dr. Clemens hat Baltzer in der 2. Serie seiner theologischen Briefe (Brief X. S. 145 — 215) aufgedeckt.

Nachdem er nämlich S. 131 aus dem Ermahnungsschreiben des Vincentius von Lirinum die Worte angeführt hat: „Möge durch Deine Erklärung deutlicher erfaßt werden, was vorher dunkeler geglaubt wurde. Möge durch Dich die Nachkommenschaft sich zum Verständnisse Dessen Glück wünschen, was vorher das Alterthum als Unverstandenes verehrte. Lehre jedoch Dasselbe, was Du gelernt hast, damit Du nicht, indem Du Etwas in neuer Weise vorbringst, etwas Neues vorbringst"; fährt er S. 133 fort: „Allein um Dasselbe zu lehren, was man gelernt hat, und in einem neuen Gewande nichts Neues vorzubringen, muß man nicht nur einen aufrichtigen guten Willen besitzen, sondern auch gelernt haben, bevor man lehrt, und mit dem Alten vollständig vertraut sein, und das erfordert, wie Sie wissen, in der Theologie viele und ernste Studien, wie sie selten einem den Grundsätzen der neuen Philosophie, welche Alles a priori construiren oder reconstruiren zu können vermeint, huldigendem Geiste zusagen. Ich bin überzeugt, daß der größte Theil derjenigen unkirchlichen Richtungen und Lehren, welche in den beiden letzten Menschenaltern traurigen Zwiespalt unter den Katholiken selbst gesäet haben, seinen Ursprung und seine Verbreitung keineswegs unredlichem Willen oder unlauteren Absichten, sondern lediglich dem Mangel an eigentlicher Gottesgelahrtheit, d. h. an positiven theologischen Kenntnissen, so wie der Ertödtung des Sinnes für das Positive überhaupt durch den rationalistischen Zeitgeist verdankt. Hiemit soll jedoch nicht gesagt sein, daß Günther in seiner Lehre von der hypostatischen Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in Christo . . . etwas wirklich Neues vorgetragen habe, wenn er auch gerade hier, mehr

als irgendwo sonst, die Ehre für sich in Anspruch nimmt, Etwas zum vollen Verständnisse gebracht zu haben, was das Alterthum vor ihm nur als Unverstandenes verehrte. Im Gegentheile, er hat, wie mir wenigstens unzweifelhaft scheint, nur eine sehr alte Lehre wieder erneuert, aber freilich eine Lehre, die ihrer Zeit einmal neu für die Kirche war, und darum schon längst von ihr gerichtet ist. Der Wiener Philosoph lehrt nicht Dasselbe, was er (von der Kirche) gelernt hat."

Es rückt also hier Cl. dem G. ein dreifaches Verbrechen vor: 1. Derselbe wolle, den Grundsätzen der Philosophie unserer Tage huldigend, Alles a priori construiren oder reconstruiren *); 2. es fehle ihm an eigentlicher Gottesgelahrtheit, d. h. an positiven theologischen Kenntnissen, so wie überhaupt der Sinn für das Positive durch den rationalistischen Zeitgeist in ihm ertödtet sei; und doch sei 3. (fügt er mit ironischem Spotte hinzu) das Neue, was er als Beitrag zum vollen Verständnisse der hypostatischen Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in Christo gegeben haben wolle, in Wahrheit nichts Neues, sondern eine alte, von Nestorius vorgebrachte und von der Kirche verdammte Lehre.

Einen Versuch, die beiden ersten Anklagen zu begründen, finde ich nirgends.

Ist es vielleicht Hrn. Cl. nicht unbekannt, daß G. sich wiederholt und auf's Bestimmteste gegen die Methode des apriorischen Construirens ausgesprochen hat? (Eur. und Her. S. 137.)

---

*) Ist denn das einerlei: das positiv Gegebene wissenschaftlich „reconstruiren", und: Alles a priori „construiren"?

G. will nur reconstruiren, nicht construiren: „Die Wissenschaft, die das Leben contrefait, muß zuerst Lection vom Leben annehmen, ehe das Leben sich herbeiläßt, Raison von ihr anzunehmen.“ Der l. Symb. S. 120. Ja, in „Peregrins Gastmahl“ (S. 402—404) hat G. schon vor 23 Jahren viel stärker als Cl. die Forderung der Vertrautheit mit der positiven Gottesgelahrtheit für die speculative Theologie formulirt. Und was G. für die speculative Theologie überhaupt verlangt, dasselbe verlangt er auch in Beziehung auf jedes einzelne Dogma *).

Kurz G. hat grundsätzlich die von Cl. an die Spitze seines Briefes gestellte Ermahnung des Vincenz von Lirin auf's gewissenhafteste zu befolgen sich bemüht.

Ja G. schreibt selber unter der Ueberschrift: „Auszug einer Abhandlung über die Regel des Vincentius von Lirinum“**):

„Diese Regel ist der in der katholischen Kirche klassisch gewordene Satz: „„Als Glied der katholischen Kirche mußt Du Das festhalten und glauben, was überall, was immer, was von Allen geglaubt worden ist.““ Das Unzureichende dieser Regel einsehend (bemerkt G. weiter), habe Vincenz dieselbe durch eine zweite ergänzt, die da laute: Nil innovetur, nisi quod traditum est, d. h. das Alterthum müsse aufgesucht und der übereinstimmende Glaube desselben gegen die Neuerung festgehalten werden. Endlich ergebe sich

*) S. Eur. u. Heracl. S. 267. Noch andere Günther'sche Aussprüche über das Verhältniß der Speculation zum positiven Glauben kann Cl. in meinem III. Br. S. 96 — 102 nachlesen.

**) Vergl. Tübinger kath. theol. Quartalschrift. Jahrg. 1833. 4. H. S. 579 ff.

noch „aus der Verpflichtung: der Leitung der Auctorität sich zu unterwerfen, d. h. zu glauben, daß ihre Entscheidung im Gegensatze der Meinungen ein wirkliches Moment in der Entwickelung der Wahrheit sei, und zwar in Folge des dem Episkopate von Christo verheißenen göttlichen Beistandes, der zunächst sich auf die Leiter der Kirche bezieht, durch diese aber mittelbar auf die andern Glieder übergeht, — eine dritte Regel: der Katholik hat im Gegensatze der Meinungen der Entwickelung des Bewußtseins des kirchlichen Episkopates zu folgen, und sein Bewußtsein zu jeder Zeit mit dem Bewußtsein des legitimen Episkopats zu identificiren" . . . Derl. Symbol. S. 342 — 48. Und mit Bezug hierauf macht G. S. 380 auf die pädagogische Maxime der Kirche aufmerksam, „der zu Folge sie als die Mutter aller Gläubigen betrachtet und geachtet sein will." Und nicht weniger hebt er S. 300 hervor: daß es der h. Geist sei, unter dessen Einflusse die erlöste Gattung wie die erlösende Kirche und in dieser alles Wort und alle Verständigung über das Wort zu stehen komme, es mag nun das geschriebene oder ungeschriebene sein und heißen." Endlich tadelt er im Hinblicke auf die oben hervorgehobene zweite Regel seinen Neffen: daß derselbe „durch die Kirchengeschichte hindurchfahre, wie ein Vierzehnender durch das Gesträuch seines Gehegs, um das alte Geweih abzuwerfen, wenn ihm das neue juckt." Vorsch. II. S. 276.

So also befolgt G. die Vorschrift des Commonitorium c. ? : Magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est etenim vere proprieque catholicum. Hoc ita demum fit, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem. Sequemur universitatem,

si hanc unam fidem veram esse fateamur, quam tota per orbem errarum confitetur ecclesia. Antiquitatem, si ab his nullatenus sensibus recedamus, quos sanctos maiores nostros celebrasse manifestum est. Consensionem itidem, si in ipsa vetustate omnium vel certe pene omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sectemur. Und c. 28: Sed forsitan dicit aliquis: nullusne ergo in ecclesia profectus habebitur religionis? Habeatur plane et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsa unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum proficiat tam singulorum quam totius ecclesiae aetatum ac saeculorum gradibus intelligentia, sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia.

Sollte aber doch Hr. Cl., ungeachtet G. das Studium der h. Schrift, der Tradition, der Kirchenlehrer, der kirchlichen Bestimmungen, das Studium der Geschichte überhaupt und der Kirchengeschichte insbesondere von jedem speculativen Theologen als conditio sine qua non verlangt, — von dem Vorwurfe nicht abstehen wollen: es fehle demselben an positiven theologischen Kenntnissen; so kann ich ihm hier freilich nicht die zahllosen Citate aus den Schriften der Scholastiker, der vorscholastischen Väter und der nachscholastischen Theologen, und die gründlichen Kritiken ihrer wissenschaftlichen Principien, welche in G.'s Werken vorkommen, und welche gerade ihm so manchen heftigen Widerspruch eingebracht haben, vor-

führen; sondern ich kann nur mein Erstaunen darüber ausdrücken wie Clemens Angesichts dieser Thatsache so keck abzusprechen wage. Das freilich ist wahr: jene wohlfeile Sorte von positiver Gottesgelahrtheit wird in G.'s Schriften nicht angetroffen, welche wenn sie pêle-mêle eine geistlose Blumenlese aus den Werken der Gottesgelahrten gehalten, und ihre literarischen Kinder damit herausgeputzt hat, sich sofort „eigentlicher Gottesgelahrtheit" rühmt. Denn er forscht überall nach der Quelle, aus welcher die Aussprüche der Kirchenlehrer hervorgeflossen sind, und untersucht ihren metaphysischen und dogmatischen Werth. Und wenn nur ein solches Verfahren ein wissenschaftliches genannt werden kann, und wenn nur durch ein solches Studium der positiven Theologie die Wissenschaft errungen und gefördert und der Fortschritt ermöglicht wird; dann dürfte es wenige katholische Philosophen geben, welche ein gleich tiefes und umfassendes positives Wissen besitzen, als der „Wiener Philosoph."

Der dritte Vorwurf endlich: daß, was G. von der Einpersönlichkeit Christi sage, nicht neu, sondern nur eine Erneuerung des alten Nestorianismus sei, wird den Gegenstand dieses Briefes ausmachen.

Diesen Vorwurf sucht Cl. zu begründen, und zwar in folgender Weise:

„Gleichwie die vernünftige Seele und der Leib Ein Mensch, so sind auch Gott und Mensch Ein Christus. Dieser Satz ist bekanntlich der Kern, an den sich alle speculativen Erörterungen und dogmatischen Bestimmungen über die Persönlichkeit Christi von jeher in der Kirche angeschlossen haben, und ein von dem kirchlichen Dualismus zwischen Geist und Körper abweichender

Dualismus führt daher unvermeidlich zu entsprechenden Abweichungen von der Kirchenlehre hinsichtlich dieses Grunddogmas der Christologie. Wie weit aber der Dualismus Günthers und seiner Schule von dem der Kirche abweiche, haben Sie aus meinem dritten Briefe ersehen (?), und in der That knüpfen sich auch alle Gegensätze Günthers zu der kirchlichen Lehre von der Einpersönlichkeit Christi an seinen falschen Dualismus an, wie sich hinwiederum an seine falsche Lehre von der hypostatischen Vereinigung alle die Verirrungen anknüpfen, die ich in meinem letzten Briefe hervorgehoben (?) habe." S. 133 f.

Hat etwa Cl. obigen Gedanken aus Günther selbst genommen? Wenigstens führt er S. 140 den Ausspruch desselben an: „. . . Die Einheit der Persönlichkeit im historischen Christus läßt sich nur vom Logos in ihm aussagen, nach der Weisung: sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus. (Symb. Ath.)" Vorsch. II. S. 298.

So hätte ich also mit Cl. einen gemeinsamen Ausgangspunkt, von dem Satze nämlich: daß die philosophische Feststellung der Einpersönlichkeit Christi im innigsten Zusammenhange stehe mit der philosophischen Feststellung des Dualismus von Geist und Natur. Denn von der Beschaffenheit des letztern hängt es ab, wie die Einheit dieser zwei Naturen (der geistigen und physischen), d. i. wie die Person des Menschen angesetzt werde, ob real oder formal; und hievon hinwiederum hängt es ab, wie die Einpersönlichkeit der zwei Naturen in Christo (der göttlichen und menschlichen) verstanden werde.

Nun aber sehe sich Cl. wohl vor: daß nicht sein falscher Dualismus von todter Leiblichkeit und dieselbe belebender Geistigkeit wie eine falsche und unkirchliche Ineinssetzung beider Naturen im Menschen, so auch eine falsche und unkirchliche Ineinssetzung der menschlichen und göttlichen Natur in Christo zur unausweichlichen Folge habe; er sehe sich wohl vor, daß das scharfrichterliche Schwert, welches er gegen Günther gezückt, sich nicht in seiner eigenen Hand gegen ihn selbst umkehre!

Ja, wenn mir wirklich in meinem II. Briefe *) die wissenschaftliche und kirchliche Rechtfertigung des G.'schen Dualismus, und im vorhergehenden Briefe die seiner Theorie von der stellvertretenden Genugthuung gelungen sein sollte; so würde schon an dieser Stelle aus dem Zugeständnisse des Dr. Cl. (daß nämlich aus der Beschaffenheit des Dualismus von Geist und Natur die Beschaffenheit der Persönlichkeit Christi, und aus dieser selber die Bestimmungen über die Erlösung sich ergeben), die Unmöglichkeit sich herausstellen: daß die Lehre G.'s von der hypostatischen Union der beiden Naturen in Christo falsch sei. Oder es müßte sich Günther einer doppelten Inconsequenz schuldig gemacht haben, einmal in der Ableitung jener Union aus seinem Dualismus, und das anderemal in der Ableitung der Erlösungsmomente aus dieser Union; und überdies in so auffälliger Weise, daß die Verirrungen in der ersten Ableitung durch den Irrthum in der zweiten Ableitung wieder gut gemacht worden wären. Denn nur so ließe es sich erklären: wie seine dualistische und seine Erlösungstheorie richtig, die mitten inne liegende Lehre von der Person Christi aber falsch ausgefallen sein könne.

---

*) Vergl. Vorrede zur II. Abtheilung.

Wenn es mir aber ferner gelingen sollte, die Uebereinstimmung der hypostatischen Union nach Günther mit der Kirchenlehre, ganz abgesehen von seiner Genugthuungstheorie und seinem Dualismus, zu erhärten, so würden dadurch hinwiederum dieser Dualismus und diese Genugthuungstheorie mittelbar gerechtfertigt erscheinen.

Ich gehe also an die Darlegung und Rechtfertigung der G.'schen Lehre von der Person Christi!

Wenn, wie Cl. zugibt, der Athanasianische Satz: Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus, richtig; wenn er „der Kern ist, an den sich alle speculativen Erörterungen und dogmatischen Bestimmungen über die Persönlichkeit Christi von jeher in der Kirche angeschlossen haben"; und wenn endlich die Einsicht, wie Geist und Leib Ein Mensch sind, von der Einsicht in den wahren Dualismus zwischen Geist und Körper im Menschen abhängt: so mußte Cl., wenn er unverfälscht darlegen wollte, wie nach G. Gott und Mensch Ein Christus seien, solches im Zusammenhange thun mit der andern Darlegung: wie nach ihm Geist und Fleisch Ein Mensch seien.

Das hat aber Cl. gänzlich unterlassen. Er hat vielmehr nur einige Aussprüche G.'s über die Beschaffenheit der Einpersönlichkeit Christi (aus dem X., XI. u. XIII. Briefe der Vorsch. II.) dem Leser vorgeführt, die so beschaffen sind, daß aus denselben allein G.'s Lehre kaum thetisch aufgefaßt, geschweige in ihrer philosophischen Begründung begriffen werden kann.

Deshalb will ich vorerst das von Cl. Unterlassene nachholen, das von ihm nur aphoristisch Geleistete ergänzen und in organischem Zusam-

menhange geben. Und ich werde dieses mit jener unbefangenen Offenheit thun, welche selbst die Gegner an meiner ersten Briefserie anerkennen mußten. Mögen dann sowohl die Träger der kirchlichen Autorität als das philosophisch gebildete Publicum ein eben so unbefangenes und offenes Urtheil fällen, jene über die Uebereinstimmung mit dem Dogma, dieses über die Stichhaltigkeit der Gründe und die Strenge der Folgerungen.

Sofort werde ich im II. Theile dieses Briefes die Lehre G.'s von der Person Christi mit der Kirchenlehre vergleichen, und endlich in einem III. Theile auf das Verständniß der Väter und Theologen über die Person Christi eingehen, um zu sehen, ob G. in der That ein bedeutendes neues Moment für das wissenschaftliche Verständniß der Person sowohl des Menschen als des Gottmenschen aufgefunden habe.

I. Günther's Lehre von der Person Christi.

1) Wie sind nach Günther Geist und Körper Ein Mensch (anima rationalis et caro unus homo)?

Da die Beschaffenheit einer Synthese von der Beschaffenheit der antithesischen Factoren abhängt; so ist der Beantwortung obiger Frage die Doppelfrage vorauszuschicken:

Was sind nach Günther Geist und Natur?

a) Was ist der Geist? und zwar —

α) als Sein? Er ist ein geschaffenes, und in und wegen dieser Geschaffenheit noch nicht sich selbst bestimmendes, also zunächst unbestimmtes Sein, aber gesetzt „mit der ursprünglichen Bestimmung und Befähigung zur Bestimmtheit, zum Dasein. Solch ein Sein (vor seiner Bestimmtheit), ist weder ein Subject noch ein

Prädicat im logischen Sinne, es ist auch kein Subjectobject im metalogischen Sinne (d. h. ein Princip, das sich aus den zwei Momenten seiner Differenzirung durch Zurückführung derselben auf das Etwas, als Eins, von dem sie ausgegangen, als Princip zurückgenommen, und sich darum als Subject, weil im Gegensatze zur Selbstobjectivirung, findet), folglich auch noch kein Ich." Eur. u. Her. S. 151. (Vergl. 396.)

„Kein Gedanke als solcher — d. h. eben als Form — ist angeboren, folglich auch nicht der Seins- (oder Ich-) Gedanke (wenn auch das Sein als gesetztes ein angeborenes genannt werden könnte, weil — mit Leibnitz zu reden — der Geist sich doch selber angeboren sein müsse). Deshalb ist die Frage nicht zu umgehen: Wie kommt das (geistige) Sein dazu, sich zu denken als Sein (wie kommt es zum Ichgedanken)? Wie wird es nicht blos denkendes, sondern sich denkendes Sein — Selbstbewußtsein?" Ebendaselbst S. 340.

Die Antwort auf diese Frage aber fällt an zahllosen Stellen dahin aus: Durch seine Rückwirkung gegen eine Einwirkung, die es von einem anderen selbstbewußten Sein empfängt, tritt das (geistige) Sein in den Zustand doppelter (receptiver und spontaner) Thätigkeit oder Krafterweisung ein; diese seine Zuständlichkeit erhebt es zum Gegenstande (Objecte) seiner Wahrnehmung, und nimmt sich sofort aus dieser seiner (formalen) Objectivität als reales) Subject, als Ich zurück*).

---

*) Das Gesagte ergibt sich aus der Analyse der empirischen Thatsache des Selbstbewußtseins und durch speculative Betrachtung der bei dieser

β) Was ist der Geist als Ich?

Als Ich „ist der Geist Sein für sich; und er weiß sich auch als solches, was eben sein Selbstbewußtsein ist, und seine Ichheit nach Innen constituirt.“ Juste-Mil. S. 131.

„Das Sich- (als reales und causales Sein) Denken bezeichnet der Geist mit dem Worte Ich (welches Wort nur das abbreviirte altdeutsche Icht ist, zum Zeichen, daß es von nun an Licht geworden ist in und um ihn). Und insofern dieses Denken als Function im Gegensatze steht zu jener Function, die den Begriff (das Denken des Allgemeinen) absetzt, so nennt er jene auch die Idee, die ihren Inhalt nicht außer sich hat, wie der abstracte Begriff, sondern in sich selber. Denn es ist jener Inhalt das durch die Differenzirung bestimmt gewordene Sein, das Seiende in der Erscheinung, das sich zugleich für diese seine gewordene Bestimmtheit als unbestimmt Gewesenes voraussetzen muß. Die Idee ist also für ihren Inhalt ursprünglich keineswegs auf die Erscheinungen der Außenwelt wie der Begriff angewiesen, wohl aber auf die der Innenwelt irgend

---

Analyse gefundenen Momente. Eine weitere Darlegung Dessen aus G.'s Schriften würde zu weit vom vorgesteckten Ziele abführen. Nur in Beziehung auf die primitive Unbestimmtheit des Geistes sei mir die Bemerkung erlaubt: Wenn unser Selbstbewußtsein nichts Anderes ist, als die Beziehung von receptiven und spontanen Kraftäußerungen auf das Princip derselben; und wenn diese Beziehung nicht möglich ist, bevor unser Geist eine Einwirkung empfangen und dagegen reagirt hat: so können wir nicht als selbstbewußte Wesen, sondern es können nur die (zur Selbstbewußtwerdung bestimmten) Principien von Gott geschaffen sein.

eines bestimmten Subjects, das der Geist eines Jeden selber ist." Eur. u. Her. S. 162 f. (Vergl. 151.)

„Dem Geiste, als zweitem Factor im relativen Dasein, ist Materie und Form in ihm selber angewiesen, d. h. der Denkgeist ist nicht auf echt kritische Weise blos zum Träger reiner Formen zu machen, denen ihr Inhalt in der Sinnenwelt, als seinem gegensätzlichen Gliede angewiesen wird; und ebensowenig nach halb kritischer Weise, dem Materiale der Sinnenwelt zum Theil zwar ihre Form in der Empfindungsweise zu lassen, ohne jedoch jener Form den Begriff zugleich mitzuvindiciren. . . . Wohl müssen wir vom Ichgedanken aussagen: daß sein Gegenstand gar nicht vorhanden sei — versteht sich — als ein sinnfälliger, folglich auch nicht für die Anschauung vorhanden sein könne, ja nicht einmal für die innere im eigentlichen Sinne.

„Aber — der Gegenstand des Ichgedankens ist dennoch vorhanden, eben weil er gewußt und nicht angeschaut wird, so wenig innerlich wie äußerlich, eben weil der Ichgedanke kein Begriff ist, der seinen Inhalt auf irgend eine Weise in der Anschauung sucht. Sein Gegenstand (Object) ist die Seele selber, die aber hier, weil im Gegensatze zu ihrer Selbstobjectivirung aufgefaßt, Subject heißt, und als dieses zugleich reale Einheit ist im Gegensatze zur formalen Entzweiung, die zugleich ihr beharrlicher Zustand ist, im Gegensatze zu den Gegenständen der Sinnenwelt außer ihr.

„Dem Ich (als Gedanke von jener realen Einheit) . . . ist sein Object für immer im Inneren, in jenem realen Subjecte selber angewiesen, das in jenem Gedanken nur sich selber denkt und

deshalb erkennt, d. h. nicht blos kennt. Juste-Mil. S. 249. (Vergl. S. 339.)

Den Unterschied aber der creatürlichen (geistigen) Ichheit von der absoluten (göttlichen) Ichheit bezeichnet Günther sehr bestimmt, wenn er schreibt:

„Seine Vergegenständigung findet der Geist in den Momenten seiner Differenzirung als Selbstentzweiung; es sind jene die Receptivität und Spontaneität, aus denen er sich selber als Einheit eben so zurücknimmt, wie er sich in jene formale Zweiheit aus seiner realen Einheit durch fremden Einfluß versetzt findet.

„Ja jene Selbstoffenbarung beurkundet ihn eben so als beschränktes wie als bedingtes Princip, weil das Resultat derselben kein objectives Product ist, d. h. weil das Princip als solches sich nicht zum Gegenstande im Gegensatze gemacht hat, sich nicht unmittelbar gegenständlich geworden ist, und deshalb auch kein Gegenstand unmittelbarer und mittelbarer Anschauung, wohl aber des Wissens sein kann. Kurz: die Gegenständlichkeit im Gegensatze ist kein Gleichsatz, sondern ein Ungleichsatz, und daher behaftet mit der Negativität, die das Princip der Offenbarung selber betheiligt. Denn es erscheint nicht nur nicht durch sich, sondern es gewinnt sich auch nicht aus jener Erscheinung als Object, wohl aber als Subject (als Sein für sich), und dieses ist die nothwendige Folge von seiner Bedingtheit im Sein.

„Dieser ganze Hergang aber muß wegfallen, sobald die Erscheinung eines absoluten Seins gedacht wird. Sein durch sich offenbart seine Unbedingtheit nur in der unmittelbaren Gegen-

ständlichkeit seiner selbst als eines Princips, d. h. in einem realen Gegensatze, der zum Principe im Gleichsatze steht.

„... Im Leben des Absoluten stellen sich also die Momente desselben, als einer Selbstobjectivirung, mit objectiver Realität ein; und da jene identisch mit Persönlichkeit (Ichheit) ist, so constatirt sich die absolute Persönlichkeit zugleich in drei Substanzen, die ihrem Wesen nach identisch, und der Form nach blos verschieden zu denken sind die jene numerische Dreizahl selber als Synthese der Antithese ist." Ebend. S. 357 f. vgl. Thomas a. Scrup. S. 93 ff. —

„Der Ichgedanke ist der Gedanke von der realen und causalen Existenz des Denkgeistes, der in der Sphäre des relativen Seins ihm (dem Geiste) ausschließlich zukommende Gedanke, — im Gegensatze zum Begriffe, dem Gedanken vom Allgemeinen in den Erscheinungen (der seinen Anfang schon im Gebiete der Sinnesvorstellungen nimmt).

„Der Gedanke der Causalität ist daher ursprünglich mit dem Ichgedanken identisch, indem das Subject, das sich als Seiendes aus seinen immanenten Erscheinungsmomenten erfaßt, sich von diesen zugleich als causales Princip miterfaßt." Eur. und Her. S. 340 f.

Ich beschließe diese Citate mit folgender Stelle:

„Ich ist sich wissendes Sein — Selbstbewußtsein. Ich ist der Gedanke des Seins von ihm als Real- und Causalprincipe, und so der Gegensatz zu jenem Gedanken, der blos in der höchsten und leersten Allgemeinheit seine Bestimmung erreicht, und diese nicht einmal ohne den selbstbewußten Menschengeist. Ich ist jener Gedanke, ohne den selbst der Begriff seine Apotheose, die

wahrhafte so wenig wie die erlogene (die in irgend einer Verabsolutirung der Allgemeinheit besteht) nicht durchzusetzen im Stande ist." Juste-Mil. S. 218.

γ. Was ist der Geist als Person?

Juste-Mil. S. 339—341 nennt Günther den Geist, das creatürliche Ich Person, sofern es sich nach Außen bethätiget, aber im Unterschiede von dem bloßen (Natur-) Individuum nicht als (einzelne) Sache einem Anderen (Allgemeinen) hörig und gehörig, sondern als sich selbst zugehöriges, selbstbewußtes, frei sich selbst bestimmendes Princip. —

Weitere Aufschlüsse hierüber finden sich Juste-Mil S. 226 f., S. 129, 131; Lydia 1849, S. 266; Süd- und Nordl. S. 220; Vorsch. II., S. 266, 157, 78; Eur. u. Heracl. S. 206 f., 405 f., Thom. a scrup. S. 92—150.

Was lehrt G. an diesen Stellen über des Geistes Persönlichkeit? Er lehrt:

Unser Ich ist ursprünglich, d. h. als unmittelbares Resultat des Schöpfungsactes, noch kein (actuelles) Ich, sondern ein Sein (an sich), welches eine Bestimmung, aber nicht die Macht hat, dieselbe durch sich allein zu verwirklichen, sondern hiefür auf fremde Hülfe angewiesen ist. Seine primitiven Lebensäußerungen können daher auch nur sein: Reception von und Reaction gegen die empfangenen Einwirkungen; und sein dadurch herbeigeführter Zustand nur der des Erleidens und des (freien) Thuns. Diesen Zustand nimmt es unmittelbar wahr und bezieht ihn auf das in denselben versetzte Sein, also auf sich selbst, weshalb es letzteres mit dem Namen Ich bezeichnet. Hiedurch weiß es sich als (reales) Subject und

(formales) Object. Dieser Unterscheidung setzt es endlich das Sein in seiner ursprünglichen Ungeschiedenheit voraus, und affirmirt somit die Identität seiner unterschiedlichen Momente.

Dieses in sich selbst (im eigenen geschöpflichen Sein) gründende, sich selbst zugehörige Dasein soll daher auch in freier Verfügung über sich selbst das eigene Gesetz (freilich als Gottes, des h. Gesetzgebers, Willen über ihm und somit zur Verherrlichung Gottes) zur Offenbarung bringen; muß nicht einem ihm fremden und äußerlichen Gesetze Gewalt über sich einräumen, nicht wie die bloße Besonderung eines Allgemeinen, nicht wie ein Individuum der Natur sich bethätigen noch behandeln lassen, und d. h. es soll ein persönliches Leben führen. Ich subsistire in mir selber (bin eine subsistentia oder hypostatis), nicht in einem Anderen (etwa wie die animalischen Individuen im allgemeinen Naturgrunde); ich darf mich daher nicht, mit Umgehung meiner selbst, von einem Anderen, etwa von einem blinden Triebe, von der Gewalt einer Leidenschaft, in Besitz nehmen, und gegen mein besseres Wissen und gegen die Forderung meines Gewissens über mich verfügen lassen; ich soll vielmehr immer aus mir selbst heraus in freier Willensbestimmung — wenn auch unterstützt von der Gnade, da absolute Selbstbestimmung mir nicht eignet — nach, meinen Relationen entsprechenden, Motiven mich bestimmen; und d. h. ich soll mich als persönliches Wesen oder als Person, als in freier Selbstbestimmung nach meinem inneren Gesetze mich bethätigendes Wesen offenbaren. Ich bin aber doch nicht absolute Person. Meine Selbstverfügung über mich kann nicht als eine von allem Anderen und insbesondere von Gott absehende auftreten, ohne zur Lüge und zur Sünde zu wer-

den *). Ich bin Person heißt daher auch: ich bin ein sittlich-religiöses Wesen; soll die religiöse Sittlichkeit in und an mir und von mir aus verwirklichen; soll in ethischer Selbstvervollkommnung Gott verherrlichen. Der creatürliche Geist ist daher actuelle Person in seiner selbstbewußten und freien Bethätigung nach Außen, während er eine potenzielle Person schon als von Gott gesetztes Princip ist.

Und nun schreiten wir zur Frage fort:

b) Was ist die Natur in ihren sinnbegabten Individuen?

„Auch die Natur als Substanz (nicht aber als Accidenz oder Materie) hat die apriorische Bestimmung zum Bewußtsein, aber nur im Begriffe." Eur. u. Her. S. 101.

Und sie kommt zu diesem Bewußtsein in der animalischen Individualität. Juste-Mil. S. 227, 340.

„Jede Substanz, folglich auch die der Natur, ist zwar ein Sein an sich, und ist bestimmt, Sein für sich, d. h. sich denkendes, sich offenbares Sein zu werden. Aber ihre einzelnen Bildungen (die sie auf dem langen schweren Gange zum Bewußtsein hinter sich läßt, die vorstellenden so wie die vorgestellten Individuen) als einzelne, sind doch wahrlich kein Sein an sich, kein Sein für sich, noch weniger beides mitsammen, weil sie nur fixirte Bildungsmomente oder Bildungsstufen der Einen Natursubstanz sind, in der sie Alle ihr Ansich besitzen, so wie die Substanz selber in ihnen ihr Fürsich besitzt. Und wie nun ein Moment das andere zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat; so geht auch die

*) Trebisch am a. O. S. 136.

Bethätigung jedes Repräsentanten der einzelnen Momente (seine Receptivität wie seine Reactivität) rein in seiner Relation auf jene Voraussetzungen unter, all sein Fürsichsein ist beherrscht von dem Füranderessein.

„Solch eine Reactivität aber kann so wenig spontan werden, als der Träger derselben je aufhört, Naturproduct zu sein, und je anfangen kann, etwas Anderes als Natur zu werden. Und im Abgange nun dieser Spontaneität geschieht es: daß der Träger der beiden Scheidungsmomente diese nicht zu Unterschieden erheben, d. h. als Scheidungen an ihm selber, als wesentliche Form seines Seins betrachten kann.

„Dies kann nur der Geist, weil er in seiner Einzelheit schon eine Substanz, ein Sein an sich ist, das seine Einzelheit nicht als Besonderung eines Allgemeinen hat; und daß er dieses ist, beweist er eben in seinem Gedanken von sich als Realgrunde, den er ausspricht in dem Worte: Ich, selbstwissendes Sein, womit er zugleich den Unterschied Seiner als Einzelwesen von den Naturdingen und hiedurch von ihrem Principe selber, als einen wesentlich verschiedenen (nicht blos quantitativen, sondern qualitativen) Unterschied bekennt, und diesen als das Fundament der Unterscheidung zwischen Persönlichkeit und Individualität anerkennt." Ebend. S. 226. Vrgl. Süd- und Nordl. S. 143—147, 216 f.; Thom. a scrup. S. 150; Vorsch. II. S. 337 bis 340.

Was in diesen Stellen ausgesprochen wird, läßt sich, ohne Furcht des Mißverständnisses, in den wenigen Worten zusammenfassen:

Die Weltidee ist die Idee des contradictorischen Abbildes der dreipersönlichen Gottheit; als solches ist sie in drei Substanzen (oder besser: Realprincipien) von Gott verwirklicht, die, eine jede in anderer Weise, weil einen anderen persönlichen Factor des Absoluten reflectirend, die Idee des Nichtich oder der nichtabsoluten Persönlichkeit zur Offenbarung bringen; die Natur in der Weise, daß sie in zahllosen Individuen zum formalschematischen Wissen um ihre realen Erscheinungen kommt, ohne ein Wissen um ihr Sein (Selbstbewußtsein) durchsetzen, und daher auch ohne jene als Erscheinungen denken zu können. In dem sinnlichen Vorstellungsleben dieser Individuen wird sie persönlich. Diese Persönlichkeit ist aber, verglichen mit der Persönlichkeit des Geistes, eine Unpersönlichkeit. insofern, als den animalischen Individuen (weil sie es nicht zur Selbsterfassung und von Außen unabhängigen Selbstbestimmung bringen) die Freiheit mangelt. — Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß die Natur doch eine Substanz ist, und eine von dem Geiste qualitativ verschiedene Substanz; und daß diese Substanz sich individualisirt hat, um dadurch zum individuellen Bewußtsein, zur (unfreien) Persönlichkeit des Individuums zu kommen.

Was aber die Individualität des Menschen betrifft, so gestaltet sich diese (wie ich im II. Briefe auseinandergesetzt habe) nicht in derselben Weise aus der allgemeinen Substanz der äußern (zum Geisterreiche antithetischen) Natur, wie die Thierindividualität. „Nach der Genesis (bemerkt Günther) ist der Mensch nicht einmal als Naturindividuum das normale Product der Zeugungskraft der Natur, geschweige als geistiges Wesen, d. h. als Princip der

(freien) Ichheit und Persönlichkeit. Denn es heißt nicht mehr in der Erzählung, wo sie beim Menschen angelangt ist, wie zuvor: „„Die Erde bringe hervor““, sondern es heißt: „„Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde u. s. w.““

Aber nichtsdestoweniger erbaut sich doch die Individualität der einzelnen Menschen (der Nachkommen Adams) unmittelbar aus einer realen Allgemeinheit, aus der Allgemeinheit nämlich des Menschengeschlechts mittelst Begattung), und gründet mittelbar in der allgemeinen Natursubstanz, weshalb auch das Bewußtsein (die unfreie Ichheit und Persönlichkeit) dieser natürlichen Individualität des Menschen von seiner geistigen Selbstbewußtheit und freien Persönlichkeit qualitativ verschieden ist. Und hiedurch ist die Beschaffenheit der Persönlichkeit des Menschen, als Synthese bedingt.

Somit wären wir bei der für die Bestimmung der Person des Gottmenschen wichtigsten Frage angelangt:

c) Was ist der Mensch, und wie ist seine Persönlichkeit beschaffen? — Denn „gleichwie die vernünftige Seele und der Leib Ein Mensch, so sind auch Gott und Mensch Ein Christus.“

Fassen wir, was Günther hierüber in Süd- u. Nordl. S. 218, 149; Vorsch. II. S. 86; Eur. u. Heracl. S. 163 f., 341; Juste-Mil. S. 130—133, 163 f.; Peregrins Gastm. X. Octave; Vorsch. II. S. 292 f.; Lydia II. 2. S. 259; Janusköpfe S. 108 f.; Eur. und Her. S. 2 f. — vorträgt, in wenige Sätze zusammen, so ergibt sich Folgendes als Resultat:

Bei der Bestimmung des Menschen und seiner Persönlichkeit ist vor Allem in's Auge zu fassen, daß dieser der synthetische

Factor im Universum ist, das Vereinwesen von Geist und Natur, die Einheit also von zwei nichtabsoluten Persönlichkeiten, von geistiger und von natürlicher Persönlichkeit oder von Persönlichkeit und Individualität *).

Wie wird nun die Persönlichkeit eines solchen Wesens beschaffen sein müssen, die aus zwei verschiedenen Persönlichkeiten, weil aus zwei contradictorisch entgegengesetzten und im subjectiven Leben stehenden (oder doch dazu bestimmten) Realprincipien sich herausbildet?

Die persönliche Einheit oder die Einpersönlichkeit der beiden (im hinlänglich besprochenen Sinne: für sich persönlichen) Substanzen ist kein substanziales oder reales Eins. Die reale Verschiedenheit der beiden Lebensprincipe macht eine reale Personeinheit derselben in diesem Sinne unmöglich. Und wer in diesem Sinne sagt: Die Einheit der Persönlichkeit des Menschen als solchen sei eine reale, kann nicht zugleich auch in metaphysischem Ernste sagen: im Menschen seien zwei verschiedene Wesenheiten zur Einheit verbunden; sondern muß den Lebensdualismus von Geist und Natur im Menschen aufheben. Und umgekehrt: Wer diesen Lebensdualismus, d. h. das Für- und Ineinandergesetztsein zweier Lebensprincipe affirmirt, muß jene Person-Einheit als eine numerische Einheit der in ihr sich bethätigenden res oder als eine reale negiren. Denn, diese Einheit als eine reale oder substanziale ansetzen, heißt ebenso viel, als behaupten: der Verbindung beider Substanzen liege nur Ein Realprincip zu Grunde, es sei darin eigentlich nur eine

---

*) Vergl. v. Görres a. a. O. S. 33.

Substanz (die geistige nämlich) vorhanden, und die andere (die natürliche) zur bloßen Accidenz jener herabgesunken; jene sei das formgebende Princip in dem Sinne geworden, daß sie dieser, als einer bloßen (leiblichen) Materie ihre Form (durch Mittheilung) gebe. Ein solcher kann dann zwar wohl noch den Menschen nach Leib und vernünftiger Seele unterscheiden, aber ihn nicht mehr als die Synthese von Geist und Natur, d. i. zweier Lebensprincipe, auffassen, weil er in seiner Idee von der Leiblichkeit des Menschen die Natur entseelt, und damit ihres substanziellen Daseins (im Menschen) beraubt hat. Er kann eben darum den Geist nur als die höhere Form der Naturseele betrachten, weshalb diese zurücktritt, wenn jene Einkehr nimmt, wie auch das Licht des Mondes schwindet, wenn die Sonne aufgeht.

Nach Günther aber ist, dem katholischen Dogma gemäß, der Mensch die Synthesis der Antithesis von Geist und Natur. In dieser Synthesis ist der Geist für sich betrachtet, eine reale Person, weil eine ihrer selbstbewußte und frei sich bestimmende einheitliche res oder Substanz an sich; und auch die menschliche Physis ist in so fern eine reale Persönlichkeit, als sie eine solche Individualisation einer (allgemeinen) res (Substanz) ist, welche es zum schematischen Wissen um die sinnfälligen Erscheinungen und zur Willensbestimmtheit durch Empfindungen und Vorstellungen bringt. Deshalb kann in dem einheitlichen Leben Beider nicht das Leben des Einen (geistigen) Princips blos, sondern es muß das Leben Beider in wechselseitiger Durchdringung und Bestimmung zum Vorschein kommen. Mit anderen Worten: die persönliche Einheit beider Naturen kann nur eine formale, und keine reale im mehrerwähnten Sinne sein;

d. h. sie kann nicht durch ein Zusammenfließen der beiden res oder Substanzen zu Einer res oder Substanz, sondern nur durch eine Communication der Idiome (Formen) beider Substanzen zu Stande kommen. Real oder substanzial könnte jene persönliche Einheit nur insofern genannt werden, als zwei res oder Substanzen es sind, die sich in ihr einigen und in solcher Einigung eine lebendige und im Leben untrennbare Ganzheit constituiren.

In dieser Lebenseinheit bleibt also der Geist Geist und lebt sich dar als Geist, und die Natur bleibt Natur und lebt sich dar als Natur; aber dieses geistige und natürliche Leben stellt in seiner wechselseitigen Durchdringung und Bestimmung ein neues Drittes, die Einheitsform des synthetischen, des menschlichen Lebens dar.

Und den Primat in diesem synthetisch-organischen Leben führt der Geist wegen der ihn auszeichnenden Selbstbewußtheit und Freiheit. In seiner ungebrochenen Totalsubstanzialität unterstellt er sich dem Leibe, der als organisirter Bruchtheil des Naturganzen nur eine Partialtotalität ist; bezieht also auch die psychische Leiblichkeit auf sich, und nimmt sie in bestimmender Weise in Besitz. Eben darum „bezeichnet er mit dem Worte Ich sich auch als den Eigenthümer der psychisch-leiblichen Zustände und Gegenstände, die ihm als solchem nicht zukommen. Aber es geschieht dieses nur in Folge der Gehörigkeit und Angewiesenheit der Physis (wie sich diese in der Leiblichkeit des Menschen individualisirt hat) an den Geist, und folglich nach der bekannten Regel: a potiori fit denominatio." Oder, wie Dr. Trebisch a. a. O. S. 144 f. ausführt: Das „Substanzenverhältniß (im Menschen) besteht darin, daß der beseelte Leib, das mit logischem Denken und nothwendigem Willen ausgerüstete Individuum, diese,

so zu sagen, natürliche Person, in der geistigen und eigentlichen Person ruht, wodurch eine Einheit zu Stande kommt, die aber weder eine vereinerleiende, noch eine mechanische, auch nicht eine blos hegemonische ist (obschon oft mit Hintansetzung des Individuums die geistige Person betont wird), sondern eine wahrhaft hypostatische oder auch eine reale (substanziale) Einheit insofern genannt zu werden verdient, als Hypostasen (Substanzen, Realprincipe) sich einigen zu einem Ganzen, in welchem der Geist als Träger des seelischen Theils sich erweist. Das andere Verhältniß dagegen, jenes nämlich der Thätigkeiten oder Erscheinungen der hypostatisch geeinten Substanzen, ergibt eine vermittelnde Einheit, welche jene an sich seiende oder blos substanzial-organische Unzertrennlichkeit in der wechselseitigen Färbung der jedesmaligen Functionen als für sich organisch offenbart. Letztere gehen zwar selbstständig von der eigenthümlichen Substanz aus, jedoch nicht ohne Einschlag (mittelst Ein- und Rückwirkung) der andern mitverbundenen. Dies ist die formale Einheit (weil Bethätigungen die Form des Princips sind), vermöge welcher jede bewußte und freie menschliche Thätigkeit zu einer geistig-seelischen wird. Es hieße jedoch nicht minder der gewöhnlichen Erfahrung, als der Einsicht in die Processe der menschlichen Thätigkeiten ins Gesicht schlagen, wenn man behaupten wollte, der erwähnte Zusammenklang der Operationen sei eine im Menschen schon ohne Weiteres vorfindliche Thatsache, da doch nur das Substanzenverhältniß und hiemit erst die Befähigung für das besagte Erscheinungsverhältniß gegeben ist; die Resultate hingegen des letztern erst mit der Bethätigung der Principien, und zwar nach Maßgabe

der Vollkommenheit dieser Bethätigungen um so entschiedener, hervortreten."

Das Hegemonische der geistigen über die Natursubstanz im Menschen kann also nicht darin bestehen, daß jene diese ihres eigenthümlichen Lebens, ihrer Seele beraube, was nur möglich wäre, wenn letztere eine apriorische Qualität des Geistes, dieser eine „vernünftige Seele", d. h. das aus den Banden der Nothwendigkeit und Aeußerlichkeit befreite Naturprincip wäre; sondern darin, daß sie die Hingegebenheit der Physis an den Geist zur Offenbarung bringt; nicht darin, daß sie die Natur entseelt oder w. d. i. entweset, sondern darin, daß sie derselben den Stempel ihrer Ichheit aufdrückt; nicht darin, daß sie die Physis um ihr Gesetz bringt, sondern darin, daß sie dasselbe durch das Gesetz des Geistes zu einer höheren Entfaltung bringt und also verklärt.

Weder empirisch, noch speculativ, noch kirchlich kann jener scholastische Dualismus gerechtfertigt werden, wonach dem menschlichen Geiste als solchem a priori alle jene Eigenschaften inhäriren, welche dem thierischen Organismus in seiner Lebendigkeit zukommen, so daß er, von dem Seinigen nehmend, dem menschlichen Körper, der an und für sich todt wäre, das motorische, nutritive und sensitive Leben erst gäbe; wonach also der menschliche Geist alleiniges und ausschließliches Lebensprincip im Menschen wäre. In dieser Ansicht spiegelt sich vielmehr nur ein aus der formalen Einheit des geistigen und natürlichen Lebens im Menschen entspringender trügerischer Schein, eine fata morgana, nicht aber eine wirkliche Erscheinung ab.

Allerdings nämlich ist der Geist des Menschen nicht reiner Geist, seine Physis nicht reine Physis, weil beide nicht zu

selbstständigem Leben (eines jeden für sich) bestimmt, sondern für einander gesetzt sind. Der Geist des Menschen ist daher ein specifisch zur Vereinigung mit der Physis geschaffener; und eben so ist des Menschen Leiblichkeit in besonderer Weise zur Lebensgemeinschaft mit dem Geiste gebildet. Aber das kann nicht heißen: die Physis wird in dem leiblichen Gebilde todtgeschlagen, damit ein bloßer Balg zurückbleibe, und dafür wird der Geist mit Eigenschaften geziert, die er seiner Idee nach von sich negiren muß, und die ihn also mit sich selbst in Widerspruch setzen oder entgeisten würden. Sondern es kann einerseits nur heißen: des Menschen Leiblichkeit kann nicht ins lebendige Dasein eintreten, als nur in Beziehung auf den Geist und in Verbindung mit dem Geiste, auf den sie sofort angewiesen ist und bleibt für ihre Vollendung und für ihr Schicksal; und anderseits: auch das geistige Leben kann sich nicht für sich allein geltend machen, sondern wird mitbedingt und bestimmt und modificirt durch das leibliche Leben.

Aus jener Beziehung nun aller menschlichen Lebensäußerungen auf das Eine Ich, und Bestimmung derselben durch das Ich, kann für den nicht tiefer Blickenden der Schein entstehen, als ob alles menschliche Leben unmittelbar des Geistes sei, und von diesem aus der Leiblichkeit zufließe. Auch kann man sich es allenfalls gefallen lassen, wenn Einer den Menschen seinen Bestandtheilen nach unterscheidet als vernünftige Seele und als Leib, und somit das Seelische des letztern zum Geiste hinüberzieht, falls ein Solcher nur nicht vergißt: daß dieses Seelische oder Psychische nicht a priori dem Menschengeiste als solchem zukomme, sondern nur in Folge seiner Synthesis mit dem Leibe, also mittelbar zugerechnet werde.

Wir wollen uns daher die scholastische Redeweise des Hrn. Clemens gefallen lassen, wenn dieser, der Wahrheit Zeugniß gebend, uns zugesteht: daß in der unio hypostatica des Menschen (als vernünftiger Seele) zwei Lebensprincipien (res) vorkommen, daß also die persönliche Einheit Beider nur eine formale sein könne; während wir ihm hinwiederum auch zugestehen wollen: daß in und wegen dieser formalen Einheit der Geistleiblichkeit das reale Ich (des Geistes) alle Zuständlichkeit und Gegenständlichkeit, sowohl die leibliche als die geistige, auf sich beziehe.

Wenn nun kein Katholik den Ausspruch des Athanasianischen Symbolums verwerfen darf: „Gleichwie die vernünftige Seele und der Leib Ein Mensch, so sind auch Gott und Mensch Ein Christus" — was folgt dann ohne Weiteres? Nicht, daß auch die in der Person Jesu Christi gegebene Einheit nur eine formale und keine reale, d. h. kein reales Eins sei, — für den (ebenfalls von keinem Katholiken zu beanstandenden) Fall nämlich: daß die Persönlichkeit Gottes von der Persönlichkeit des Menschen real verschieden sei? Und somit stehen wir bei der Frage:

2. Wie sind nach Günther Gott und Mensch Ein Christus?

Bevor ich nun die Günther'sche Erklärung der Einpersönlichkeit Christi darlege, erinnere ich nur noch in aller Kürze, daß nach Günther jede der göttlichen Personen absolute Substanz (d. i. weder geistige, noch natürliche, noch auch beider Synthesis) sei und deshalb auch in absoluter Wesensanschauung stehe, d. h. in Wesen und Form verschieden von aller creatürlichen Persönlichkeit sei *).

*) Siehe Thom. a scrup. S. 135 — 137, Vorsch. II. S. 296. — Vergl. v. Görres a. a. O. S. 21, 31.

Günthers christologische Ideen finden sich ausführlicher entwickelt: Vorsch. II. 10. u. 11. Br. Als Parallelen hiezu dienen: Vorsch. II. S. 334 Anm., S. 439 — 447; Peregr. Gastm. S. 389 ff.

So interessant es auch wäre, Günthers eigene Worte zu vernehmen*), so muß ich mich doch auch hier wieder Kürze halber darauf beschränken, nur den wesentlichen Inhalt derselben im Zusammenhange darzulegen. Und es soll in möglichster Bestimmtheit und Schärfe geschehen.

Ich beginne mit dem Kernpunkte seiner Lehre, der für Viele zugleich zum Steine des Anstoßes geworden ist, mit dem Satze:

Die Persönlichkeit des Menschen darf der Persönlichkeit des Logos nicht zum Opfer gebracht werden — zu dem Zwecke, um die Einheit der Person Christi festzustellen.

Und eben darum darf auch diese Einheit der Person nur als eine formale, und nicht als eine reale gedacht werden.

Der letzte Satz ist die Consequenz des ersten, weshalb mit diesem die Untersuchung beginnen muß.

Warum also, frage ich, kann die Persönlichkeit der Creatur in der Union mit dem persönlichen Logos nicht wegfallen?

---

*) Für seine Kritiker ist es unerläßlich, obwohl sie es bisher nicht nach Gebühr gethan. So hat Cl. den 10. und 11. Brief der Vorsch. II. entweder nicht, wie er sollte, gelesen und also sich selber irregeführt, oder er sucht Andere irrezuführen, indem er seine Citate daraus gegen allen Zusammenhang mit S. 296 beginnt, zu S. 283 zurückgeht, dann S. 291 und 298 f., und endlich S. 297 folgen läßt.

Und ich antworte: Weil dieselbe *wesentliche Form* der Creatur ist und daher unter keiner Bedingung verloren gehen kann, wenn nicht das Wesen der Creatur selber alterirt werden soll.

Ist das aber richtig: daß die *Form der Persönlichkeit* zum *vollkommenen Wesen* der Menschennatur gehört?

Worin besteht die Persönlichkeit des Menschen? Darüber herrschen zur Stunde noch die unklarsten Ansichten. Wo dieselben aber in wissenschaftlicher Fassung aufgetreten sind, da haben sich große Abweichungen derselben unter einander herausgestellt. Weiter unten werden wir sehen, daß auch die Günther'sche Idee von Persönlichkeit sehr abweicht von derjenigen, welche die *Scholastiker* aufgestellt haben; weshalb aber auch die Uebereinstimmung *Beider* in Betreff der Beschaffenheit der hypostatischen Union in Christo sich als eine viel größere herausstellen wird, als es der wörtlichen Fassung nach der Fall zu sein scheint. Nun wird aber doch kein Vernünftiger die Zumuthung an Günther machen wollen: er hätte um des lieben Schulfriedens willen die Definition der alten Schule von Persönlichkeit gegen das Zeugniß der Empirie ohne Weiteres zu der seinigen machen sollen; so wie auch das oft gehörte Ansinnen als ungehörig abgewiesen werden muß: er hätte die alten termini ganz unverändert im alten Sinne gebrauchen und auch keine neuen einführen sollen. Etwas ganz anderes ist die Forderung: die sachliche Abweichung beim Gebrauche der alten Schulausdrücke müsse jedesmal angegeben und, wie auch die Einführung neuer Ausdrücke, gerechtfertigt werden. — Eine gründlichere Erkenntniß der Principien und ihrer Offenbarungsweisen macht eine veränderte Auffassung der ge-

wohnten Bezeichnungen, z. B. substantia, ὑπόστασις, persona, und selbst neue Bezeichnungen nothwendig.

Kehren wir zur Definition des Wortes Person zurück, so darf die Frage, worin die Persönlichkeit bestehe, nicht überhaupt, nicht allgemein, nicht in abstracto gestellt werden, wenn es wahr ist, daß die Persönlichkeit so verschieden ausfallen muß, als die personirenden Wesen verschieden sind. Sondern es muß zunächst gefragt werden: Worin besteht die Persönlichkeit des (creatürlichen) Geistes? Denn die Selbsterkenntniß ist nun einmal die Voraussetzung und der Maßstab für alle andere Erkenntniß.

Und da haben wir früher gehört: daß bloße Selbstbewußtheit, Ichheit des Geistes als solche allerdings noch nicht identisch sei mit Persönlichkeit desselben als solcher. Denn — mit der Form der Selbstbewußtheit ist die wesentliche Form des Geistes noch nicht vollendet. Es kann nämlich der Geist, der ursprünglich so wenig persönlich als seiner selbst bewußt*) ist, nicht aus sich, sondern nur auf fremde Einwirkung hin wirken, kann also nur rückwirken gegen empfangene Einwirkung. Ist dieses geschehen,

*) „Es ist nicht bloßes Hirngespinnst, nicht bloße Theorie, sondern eine für die Wissenschaft errungene, es ist eine bewährte Thatsache: Der Mensch erhebt sich zur ideellen Anschauung erst durch den Verkehr mit einem andern Geist, der mit ihm spricht und ihn unterrichtet; er bleibt im Zustande eines unentwickelten Keimes, so lange er nicht von einem andern, selber entwickelten Geiste Erziehung von Außen erhält.“ Die religiöse Wahrheit vor dem Richterstuhle der Vernunft vom Abbé Eduard Barthe, Ehrendomherrn in Rodez ꝛc. Freiburg, 1853 S. IX.

dann erst kann er aus dieser (receptiv = spontanen) Wirksamkeit sich als das Princip derselben zurücknehmen, d. h. von sich wissen. Wird er sich aber auch sogleich als wahlfreies Wesen, wird er sich also in der Qualität seines Seins wissen können, da er ins Sichwissen (Selbstbewußtsein) unwillkürlich versetzt worden ist? Das kann er, wie ich (im VI. Briefe) weitläufiger auseinandergesetzt habe, erst dann, wenn der Inhalt seines Wissens zur Forderung seines Gewissens, und er sofort Willens wird, jenen zu affirmiren oder zu negiren. Erst von nun an (mag er das Eine oder das Andere wählen) weiß er (mittelst des freien Wahlactes) seine Substanz als eine freie, und d. h. er weiß sich als ein nachAußen freithätiges Ich, als Person, im vollendeten Unterschiede vom psychischen Individuum.

Worin besteht also des Geistes Persönlichkeit, im Unterschiede von der bloßen (qualitativ noch nicht durchgeführten) Selbstbewußtheit? Sie besteht in jener Operation, worin offenbar wird, daß das Princip derselben ein freies sei, in jener Freithätigkeit also, oder in jenem Freiheitsgebrauche, wodurch der Geist in seiner Qualität, in der principiellen Einheit seiner eigenen Subjectobjectivität, in seiner (relativen) Aufsichselbstangewiesenheit sich bethätigt und weiß. Ja, es geht vom Geiste des Menschen (in der sogenannten Gewissensstimme) sogar die kategorische Forderung aus: sich in dieser seiner Qualität oder in seiner Würde zu bethätigen und zu behaupten gegen jede Sollicitation von Seite des ihm verbundenen Fleisches, dem sinnlichen Triebe zu folgen, — und d. h. die Forderung der persönlichen Selbstbehauptung, der durchwegigen Darstellung seiner als Person.

Oder besteht hierin nicht des Geistes Persönlichkeit? Sind das nicht die eigentlichen und allein persönlichen Thaten, welche der Geist in freier innerer Selbstbestimmung setzt? Sind das nicht die persönlichen Willensbethätigungen, in welchen offenbar wird, daß ein wahlfreier Wille, als Qualität des Princips, ihre Ursache sei? — Bezeichnen die Worte Person und Persönlichkeit nicht auch im gewöhnlichen Sprachgebrauche den Gegensatz zu Ding oder Sache, und zu Dinglichkeit oder Sächlichkeit? den Gegensatz also des Sichselbstzustehenden, Sichselbstzugehörigen, weil des principiellen und substanziellen Seins an und für sich, das eben darum sein Gesetz in und an sich selber hat, und nicht in und an einem Andern *), und das dieses Gesetz als kategorischen Imperativ dem Willen zur Befolgung vorhält, der sofort aus sich heraus in selbsteigenem freien Entschlusse sich bestimmt und handelt, und jedes bloße Bestimmtwerden von sich ablehnen muß? den Gegensatz dieses frei sich selbst bestimmenden Seins, in welchem nicht das Gesetz oder der Wille eines Anderen unbedingt bestimmend — somit als unabweisliche Macht des Triebs — hineingreifen und sich geltend machen kann, zu Demjenigen, was auf dem Wege der Emanation eines Realallgemeinen zu einem Dinge (und sei es auch ein sinnbegabtes, wie das animalische Individuum) geworden ist, und deshalb sich auch verdingen muß, d. h. im unfreien Dienste eines Anderen, eben jenes Realallgemeinen, steht; nicht Selbstzweck

*) Versteht sich: nur relativ und nicht absolut, da jedes Sein selber und somit auch das Gesetz desselben auf Gott, als den Schöpfer, hinweist.

ist, nur Mittel zum Zwecke; nicht frei sich selbst regiert, sondern vom Gesetze seiner Natur, vom Naturwillen, resp. vom Triebe beherrscht wird; welches also, wie es nicht in sich selbst subsistirt, nicht Subsistenz, ὑπόστασις für sich ist, so auch nicht einen selbsteigenen, von äußerer Nöthigung freien Willen in reiner innerer Selbstbestimmung nach erkannten Zwecken zur Offenbarung bringen kann *)?

Wie nun? Darf die Persönlichkeit dem Geiste des Menschensohns abgesprochen werden, um ihm ausschließlich die göttliche Persönlichkeit des Logos zuzusprechen? Wo bliebe dann die subjective Vollendung des Menschen Jesus, wo bliebe der perfectus homo, — wenn die höchste, die wahlfreie Selbstbethätigung, und in ihr die Offenbarung seiner selbstigen Principnatur nach Innen und nach Außen, die volle und eigentliche Offenbarung seiner Qualität ihm abgesprochen würde? Und wo bliebe dann die Verdienstlichkeit der Handlungen des Menschensohns, wenn man das Persönliche derselben wegstreicht? Kann ein unpersönliches Princip verdienstliche Handlungen setzen? Oder kann der Gottessohn unmittelbar als solcher, ohne die Vereinigung mit einem des Verdienens fähigen Menschengeiste verdienen?? Und wäre also in der Person des Gottessohnes dem Menschensohn die Möglichkeit des Verdienens gegeben? Setzt das Ver-dienen nicht das Dienen in freier (und pflichtgemäßer) Hingabe an den Willen eines Höheren voraus? Kann Gott verdienen, Er, der als solcher, ein eigentlich wahlfreies Wesen, eine geistige Creatur zu sein, von sich negiren muß? Würde diese Möglichkeit nicht auch die Möglichkeit eines Verschul-

---

*) Vergl. Baltzers neue theol. Briefe, II. Ser. S. 156 f.

dens in sich schließen? Wird Herr Cl. mit den entgegenstehenden Behauptungen der Scholastiker gegen uns vorrücken wollen? Dieselben kämen um einige Jahrhunderte zu spät, um in der Wissenschaft noch aufrecht erhalten werden zu können.

Hat aber die Kirche je die persönliche Willensbethätigung dem Geiste des Menschensohns abgesprochen? Hat sie nicht, besonders in ihren Conciliarbeschlüssen gegen die Monotheleten, nicht nur freie creatürliche Willensoperationen, sondern hinter denselben auch den Willen selber, als die freie Ursache jener, Christo zugeschrieben? Hat sie also nicht, wie die beiden den Gottmenschen constituirenden Principe (Naturen), so auch Beider Willen und Willensbethätigung, und somit auch die Selbsterfassung beider Principe in dieser Qualität, die Persönlichkeit Beider entschieden aus einander gehalten? Atque, heißt es im Conc. Const. VI. act. 18, uti naturas duas accepimus, ita et duas naturales voluntates et duas naturales ipsius operationes agnoscimus.

Das Wort „persönlich" hat sie freilich von dem creatürlichen Willen als solchem und für sich nicht gebraucht; aber dieses Wort durfte sie auch nach dem damaligen wissenschaftlichen Sprachgebrauche nicht davon gebrauchen. Auf Worte kommt es auch nicht an, sondern auf die Sache; und diese ist bestimmt genug dadurch bezeichnet, daß der menschlichen Natur in Christo ein freier ethischer Wille und freie ethische Operationen desselben zugesprochen worden. Die voll und ganz entwickelte Menschennatur, d. i. die persönliche Form derselben, und nicht einen in halber Entwickelung stecken gebliebenen, etwa blos bis zur Selbstbewußtheit,

nicht aber auch bis zum persönlichen Freiheitsgebrauche vorgedrungenen Geist vindicirt die Kirche dem Gottmenschen. So und nicht anders liegt es in ihren Glaubenssymbolen vor.

Aber — wie ist es denkbar, daß, wenn die Menschennatur als solche schon zur persönlichen Entfaltung in Christo kommt, doch in ihm Gott und Mensch nur Eine Person seien? Denn auch dieses lehrt die Kirche. Das ist in derselben Weise denkbar, wie es denkbar ist: daß Geist und Natur zu Einer menschlichen Person sich verbinden. Wie die geistige Persönlichkeit und die natürliche Individualität (Persönlichkeit) Ein Mensch, so sind auch Gott und Mensch Ein Christus.

Wie ist aber die Eine Persönlichkeit der zwei Naturen des Menschen beschaffen?

Zwei qualitativ verschiedene Realprincipe können in ihrer Verbindung nicht zu einem einzigen Realprincip, zwei wesentlich verschiedene Naturen nicht zu Einer Natur, die Natursubstanz kann nicht Geistsubstanz, diese nicht jene, beide können auch nicht Eine gemeinschaftliche dritte Substanz werden. Das Wissen um Beider Einheit kann daher auch nicht ein Wissen um die reale Einheit oder Eine res Beider werden; diese (persönliche) Einheit selber kann nur eine formale, und d. h. eine Lebens-Einheit, eine einheitliche Lebensform, eine Einheit des Erscheinens sein. Aber wie?

Das haben wir schon gehört. (S. 263 ff.) Liegt es in der Idee des Menschen, Vereinwesen qualitativ verschiedener Principe zu sein, so sind letztere zu einer organischen Union a priori bestimmt. Und das heißt: der Geist des Menschen ist specifisch

für die Vereinigung mit der Physis geschaffen, und die menschliche Physis specifisch für die Lebensgemeinschaft mit dem Geiste organisirt; so daß beide nur für und mit einander dasein und in Wechselbestimmtheit durch einander ihre Lebensentfaltungen vornehmen können, welchen daher auch der Stempel der gegenseitigen Lebensdurchdringung unter der Form der Einheit, als Ichheit, aufgedrückt sein muß. Diese Bestimmung und Einrichtung aber der Leiblichkeit für die Aufnahme in die Einheit des Geisteslebens und des Geistes für die persönliche Gemeinschaft mit dem leiblichen Leben — kann eben so wenig sagen wollen: daß die wesentliche Form der Leiblichkeit wegfalle, als es heißen kann: der Geist irgend eine seiner Qualitäten und deren Offenbarungen verliere; denn in beiden Fällen würde der Mensch aufhören, das Vereinwesen von Geist und Natur zu sein. Es kann nur heißen: daß eine gegenseitige Theilnahme an der beiderseitigen Lebensform, eine durchgreifende Wechselbeziehung und Wechselbestimmung, eine formale Ineinsbildung (unter dem Primate der geistigen Ichheit) stattfinde.

Soll ich nun auch diesen Wechselaustausch der Eigenschaften im Einzelnen angeben? Es erscheint solches für meinen gegenwärtigen Zweck nicht nothwendig, weshalb ich auf Trebisch (S. 140—43) verweise.

Von größerer Wichtigkeit ist die Bemerkung: daß diese wechselseitige Durchdringung der eigenthümlichen Selbstbezeugungen der Substanzen, diese communicatio idiomatum nicht die Einheit der Person des Menschen in der Zweiheit seiner Naturen selber ist, sondern die Folge davon. Es kann jene aber auch von nichts Anderem die Folge sein, als von dieser Personeinheit. Ohne

das Gegebensein dieser wäre jene gar nicht möglich. Was ist nämlich diese Personeinheit? Sie ist eine Relation, eine Relation ganz eigener Art, eine Relation, wie solche durch die Zusammengehörigkeit zweier zur Darstellung Eines Lebens verbundenen Substanzen gesetzt ist. Sie ist nichts Anderes und kann nichts Anderes sein als eine Relation, weil die Substanzen als wesentlich verschiedene nur in Beziehung (Relation) zu einander gesetzt, und anders nicht Eins sein können. Es sind die beiden Substanzen nicht mechanisch an einander gefügt, nicht chemisch durch einander gemischt, nicht begrifflich gegen einander aufgehoben, sondern sie sind (um mich eines besseren, wenn auch ebenfalls nicht ganz bezeichnenden Ausdrucks zu bedienen) organisch mit einander verbunden, d. h. in eine solche Beziehung, in ein solches Verhältniß (Relation) zu einander gesetzt, daß das physische Individuum mit seinem sinnlichen Vorstellen und Empfinden und unfreien Begehren, diese natürliche (also uneigentliche) Person nicht in Abgeschlossenheit für sich werden und bestehen und sich entfalten kann, sondern in Aufgeschlossenheit gegen und für den Geist, der in dieses Leben hineindringen und es für sich in Besitz nehmen und von sich aus bestimmen kann und soll, so daß es in der geistigen (also, im Vergleiche zur natürlichen Individualität, eigentlichen) Person zu ruhen kommt; während umgekehrt auch der Geist nicht unbestimmt durch das Gesetz der Leiblichkeit sich entfalten kann. Das ist die wahrhafte Einheit der Hypostasen, die wahrhafte hypostatische Union — insofern, als Hypostasen (Substanzen) in solche Beziehung (Relation) zu einander gesetzt sind, daß sie ein zusammengehöriges Ganzes bilden, in welchem

(ohne Vereinerleiung der Substanzen, ohne Aufhebung des Gesetzes und der gesetzmäßigen Wirksamkeit einer jeden, also auch ohne eine solche einseitige Hegemonie des Geistes, daß das Gesetz des Fleisches aufgehoben wäre) der Geist nicht blos unmittelbarer Träger der eigenen Zustände ist, sondern auch als mittelbarer Träger der physischen sich erweist.

Aus dieser Substanzen-Relation ergibt sich somit noch eine andere Relation, nämlich der Lebensfunctionen oder Erscheinungen der verbundenen Substanzen. In dieser andern Relation kommt die Füreinandergesetztheit und Aneinanderangewiesenheit, also auch Unzertrennlichkeit der beiden Substanzen zur Offenbarung; die verschiedenen Functionen gehen zwar je von Einer Substanz aus, aber nicht ohne Einschlag (mittelst Einwirkung und Rückwirkung) der anderen verbundenen. Beide Substanzen führen also ein einheitliches, weil wechselseitig bestimmtes und bedingtes Leben. Es ist dieses ein Leben mit und zu und für und in einander, und nicht ohne und außer einander, ein wahres innerliches Vereinleben der neben einander seienden Substanzen. Und das ist (weil die Selbstbezeugungen die Form des Princips sind) die Form-Einheit oder die formale Einheit von Geist und Natur im Menschen, die Eine Person des Menschen, d. h. die Eine (formale) Persönlichkeit der beiden Hypostasen, vermöge welcher jede bewußte und freie menschliche Bethätigung eine geistig-seelische ist *).

---

*) „Im Menschen finden wir eine Substanzen-Synthese und eine Form-Synthese. Doch ist die letztere nicht zugleich mit

Nicht zu übersehen ist ferner: daß in und wegen dieser formalen Einpersönlichkeit (welche das Bewußtsein der Physis und das Selbstbewußtsein des Geistes in sich begreift) der Mensch mit dem Worte Ich nicht blos die reale Einheit seines Geistes, sondern auch die formale seiner Geistleiblichkeit bezeichnet. Es kann dieses Wissen um die formale Einheit (Ichheit) so wenig weggeleugnet werden, weil darauf das menschliche Wissen, die einheitliche Wissensgesammtheit der menschlichen Synthese beruht, als das Wissen um jene substanziale Monas (das reale Ich des Geistes) weggeleugnet werden kann, weil jenes Wissen durch dieses Wissen (wovon das Selbstbewußtsein immerfort Zeugniß ablegt) bedingt ist. Es besteht also in und bei jener formalen Einheit (Persönlichkeit) des Menschen die reale Einheit (Persönlichkeit) des Geistes und die Individualität (psychische oder uneigentliche Persönlichkeit) der Physis fort. Und deshalb kann der Geist den eigenthümlichen Einschlag eines jeden Factors in das Gesammtgewebe der menschlichen Erscheinungen von einander unterscheiden; und wenn er dieses thut, so bezieht er die specifisch geistigen Erscheinungsmomente auf sich als reales Eins (Substanz und Ursache), und die specifisch-sinnlichen Erscheinungen auf die Psyche als deren Individualprincip. Weil aber zugleich dasjenige Princip, welches das höhere ist, in das Leben des niederen (der Psyche) eindringt,

---

jener gegeben. Die Seele muß sich bis zu einem gewissen Grade entwickelt haben, damit das Selbstbewußtsein (versteht sich nach vorausgegangener geistiger Anregung) hervorbrechen könne. Jetzt erst offenbart sich die formale Wissenseinheit, deren Bestandtheile das seelische und geistige Bewußtsein sind." Trebisch S. 150.

und dasselbe zu sich hinaufhebt, um es durch sein Gesetz zu vervollkommnen; so bezieht er auch diese psychischen Erscheinungen auf sich (den Geist) als Princip derselben, versteht sich: in und wegen der formalen Einheit beider Naturen. Und so unterstellt sich das formal-höhere Princip des Menschen auch seinem gesammten leiblichen Leben: er bethätigt und weiß sich als die sogenannte forma corporis, als die Artbestimmung des Leibes, ohne aber dadurch das leibliche Lebensprincip zu einem bloßen Accidenz seiner geistigen Substanz zu machen. Beide bestehen vielmehr als zwei Substanzen neben einander fort, so daß der Mensch nur wegen der formalen Einheit Beider sagen kann: ich bin nicht blos vernünftiges, sondern auch sinnliches Wesen.

Kurz, der christliche Dualist kann und darf nicht anders sagen, als: die Vereintheit der Hypostasen (Geist und Natur) offenbart sich in einer Einheit der Person, die nicht real, sondern formal, eine Form-Einheit ist. Diese (von Gott vorbestimmte) Form- und Lebenseinheit, welcher der Geist als das hegemonische Princip den Stempel seiner Ichheit und Persönlichkeit aufdrückt, hat dann den wechselseitigen Austausch und die wechselseitige Modification der zur Erscheinung kommenden Eigenthümlichkeiten, die communicatio idiomatum zur Folge.

Soll ich endlich auch noch die Frage aufwerfen: Wodurch ist das einheitliche Leben, der Zusammen- und Einklang des Doppellebens von Geist und Natur, die persönliche Lebenseinheit des Menschen ermöglicht? Auch hierauf liegt die Antwort in Günthers Schriften vor: durch die ewige Idee Gottes vom Menschen als einem solchen Vereinwesen. In dem Wissen Gottes

nämlich um sein eigenes Leben kommt auch die formale Idee des Menschen vor, als des Gegenbildes von dem synthetischen Factor in der absoluten Persönlichkeit, oder vom h. Geiste. Nach dieser formalen Idee, welche durch die Schöpfung und Bildung des Menschen real geworden, kann dieser, als synthetischer Factor des Kosmos, nicht eine im Wesen identische Antithese zu seiner Voraussetzung haben (wie solches beim h. Geiste der Fall ist), sondern nur eine nicht-identische. Es kann daher diese Synthese nur dadurch zu Stande kommen, oder: es können die Factoren der creatürlichen Antithese nur dadurch in Eins gesetzt werden, daß sie in die innigste Relation zu einander gesetzt und für diese Relation eingerichtet werden *). Diese in den für einander gesetzten Sub-

---

*) Es weisen aber auch die antithetischen Factoren des Universums schon wegen ihrer Zusammengehörigkeit (indem sie eben so Momente des Nichtich Gottes sind, wie die absoluten Momente die göttliche Ichheit bilden, oder wie Görres sagt: weil „die drei Weltfactoren nur Regionen, Theile, Glieder des creatürlichen Weltalls sind, das in seiner Gesammtheit eine collective Einheit bildend, nur in dieser Dreiheit lebt und sich entfaltet; so daß kein Glied für sich besteht, sondern alle gemeinsam mit einander, das eine das andere fordernd und gegenseitig sich bedingend, zusammenwirken"), und dann, weil jeder in anderer Weise die Negativität des Seins in der Unvollkommenheit des Daseins zur Offenbarung bringt (wobei dem einen zukommt, was dem andern fehlt), ungeachtet der Selbstständigkeit ihrer Principnatur, auf einander hin. Dies kommt demjenigen Dualismus, welcher in der menschlichen Synthese den Gegenwurf der göttlichen Homothese nicht aus den Augen verliert, und daher ebenso die gegensätzlichen Wesenheiten als ihre den Gleichsatz anstrebende Ausgleichung festhält, ganz besonders zu Statten. Denn es erwächst ihm hieraus jenes Füreinander, das als Substanzenorganismus und Thätigkeitsgemein-

stanzen gegründete Relation kann a priori nur eine potenzielle sein; zur wirklichen Erscheinung kommt sie in jener Einheit, die nur formal sein kann, so lang die Realen (Substanzen) verschieden sind und bleiben. Diese formale Einheit oder Persönlichkeit muß aber auch zum Vorschein kommen, weil Geist und Natur des Menschen für dieses Sichineinsleben gesetzt sind. Gottes durch die Schöpfung des Menschen realisirte Idee muß im Leben der Menschheit verwirklicht werden.

„Der Mangel dieses Verständnisses" — der creatürlichen Syn- und Antithese, „der in der ungenügenden Ansicht von der Trinität und" — was die Voraussetzung davon ist — „vom eigenen Selbstbewußtsein, und noch tiefer in dem einseitig begrifflichen Denken seine Pfahlwurzel hat, macht die Scholastik und ihre modernen Anhänger unfähig, über Christologie ein entscheidendes Wort zu sprechen. Wird dagegen dem Dualismus die frohe Botschaft vom Gottmenschen sammt den autoritativen Selbstverständigungen der Kirche verkündigt, so greift er für das wissenschaftliche Verständniß der innigsten Vereinigung mehrerer Wesenheiten in Christo nach seinem anthropologischen Schlüssel, der ihn über den theandrischen Organismus und die formale Personeinheit des Gottmenschen eben so wenig in Zweifel läßt, als über die Selbstständigkeit und Freiheit des Geistes, wie im Erlöser, so im Erlösungsbedürftigen." Trebisch S. 171 f.

---

schaft, als realer Principiendualismus und als formale Einheit der Subjectobjectivitäten, mit andern Worten, als geistleibliches Wesen, als geschlechtliche Individualperson, als freinothwendiger Mensch sich offenbart. Vergl. Trebisch S. 171.

Wie nämlich Geist und Natur Ein Mensch, so Gott und Mensch Ein Christus. Wesentlich anders, als die des Menschen, darf daher auch die persönliche Einheit Christi nicht aufgefaßt werden. Es handelt sich ja hier wie dort um eine Union verschiedener Wesenheiten, deren jede für sich in ihrer Vollkommenheit nicht anders als persönlich gedacht werden kann. Ja, auch der Mensch Jesus kommt als solcher, wenn er sich vollkommen entwickelt, zur Form der Persönlichkeit. Daß aber Jesus wirklich vollkommener Mensch (perfectus homo) sei, ist die Lehre der Schrift und der Kirche. Und daß die Persönlichkeit wesentliche Form des Menschen sei (weshalb sich mit Ausschluß dieser Form von einer wahren und vollkommenen Menschheit nicht sprechen läßt), ist eine Behauptung, an welcher die Anthropologie unserer Tage nun einmal nicht vorbei kann. Auch Dieringer kann nicht daran vorbei kommen; denn er gesteht: „ein wahrer Mensch kann nicht gedacht werden ohne einen persönlichen, mit einem Leibe ausgestatteten Geist“ und: „Obgleich man sagen kann und muß, die menschliche Seele Christi sei ein singulärer, also persönlicher Geist, weil es überhaupt keinen schlechthin unpersönlichen Geist gibt, das Geistsein die Unpersönlichkeit ausschließt. . .“ (Dogmatik 3. Aufl. S. 467 u. 470.) Dazu kommt noch, daß Christus als der Ideal- und Exemplar-Mensch für das ganze Geschlecht im eminenten Sinne alle Vollkommenheit der menschlichen Natur, also auch die Persönlichkeit derselben haben muß. Denn da er unser Vorbild geworden ist, dem wir uns nachbilden sollen, was für eine Folgerung würde sich ergeben für die Rechtfertigung der Einzelnen, wenn Christus ohne creatürliche Persönlichkeit das

Erlösungswerk vollbracht hätte *). Oder macht etwa die hypostatische Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Menschen Jesus die Entfaltung des letztern zur Persönlichkeitsform unmöglich? Läßt sich nicht umgekehrt zeigen, daß sie dieselbe befördere, so daß der Menschensohn zu einer herrlichern Persönlichkeit aufblüht, als die übrigen Menschenkinder?

Worin ist nämlich der Mensch Jesus von seinen Brüdern verschieden? Nicht darin, daß er, der Sohn der auserwählten Jungfrau, ohne Sünde ist, und darin, daß er vom ersten Momente seiner Existenz an in ein solches Verhältniß zum Logos gesetzt ist, und daher auch im Leben ein solches Verhalten zum Logos bethätigt, wie kein anderer Mensch, während er in allem Uebrigen uns gleich ist? Jenes Verhältniß aber ist das der hypostatischen Ineinssetzung mit dem Logos. Ohne sie hätte der Mensch Jesus gar nicht gesetzt werden können; ihre Auflösung würde die Auflösung des Menschen Jesus zur Folge haben. In dieser hypostatischen Verbindung, in dieser innigsten aller denkbaren Verbindungen von verschiedenen Wesenheiten, in dieser Substanzensynthese müssen die Substanzen ohne Aufhebung ihrer Qualitäten unverändert fortbestehen; denn sonst wäre es keine wahre Synthesis, sondern ein Syncretismus. Worin also nur kann die Ineinssetzung beider Naturen zur Offenbarung kommen? Nicht in einer eigenthümlichen Relation beider Naturen zu einander? Diese Relation muß so beschaffen sein, daß eine Einheit, die bei der Dualität der

*) Vergl. die Stellen aus dem letzten Symboliker und der Vorsch., auf die im vorhergehenden Briefe hingewiesen worden ist.

Naturen nur eine formale sein kann, und als solche zugleich eine persönliche sein muß, sich herausstellt.

Nun übersehe man ferner nicht, daß während der Gottessohn ewig vollendete Person ist, der mit ihm geeinte Menschensohn nicht a priori in auf- und abgeschlossener Entwickelung für sich dasteht (was zu lehren Nestorianismus wäre), sondern nur in dieser Einigung zur Persönlichkeit sich entfaltet. Diese Entfaltung kann ferner, als die eines relativen Seins, nur unter fremder Beihilfe und nur allmälig vor sich gehen. Unter Wessen Beihilfe vorzugsweise? Nicht unter vorzugsweiser Beihilfe Desjenigen, mit dem er zu Einem Leben der Gemeinschaft verbunden, auf dessen Einwirkungen er also auch ganz besonders angewiesen ist? Wegen dieser in der Logosunion begründeten Einwirkungen hat nun zwar die Entfaltung eine den Menschen Jesus vor Andern auszeichnende Eigenthümlichkeit gehabt, ist aber doch immerhin eine menschliche, d. i. nach dem Grundgesetze der menschlichen Natur verlaufende gewesen. Beherzigenswerth sind in dieser Beziehung die Worte des Papstes Leo an Flavianus: „Jede der beiden Formen wirkt nach ihrer eigenthümlichen Wesenheit, jedoch unter Theilnahme der andern.“ (Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est. Ep. 24. c. 4.) Nun wissen wir ferner, daß die Beschaffenheit des Menschenwesens eine gewisse körperlich-psychische Reife verlangt, ehe das Selbstbewußtsein des Geistes, und zwar unter der gewöhnlichen Bedingung der Einwirkung anderer selbstbewußter Menschen, sich einstellen kann. Und erst mit dem Eintritte des Geistes Jesu ins Selbstbewußtsein war das Medium vorhanden zum Wissen um das mit ihm verbun-

dene absolute Princip; und zwar war auch dieses letztere Wissen bedingt durch eine Einwirkung (somit Erscheinung) des absoluten Princips. So verlangt es das Gesetz der geistigen Wissensprocesse, welches am allerwenigsten von dem Urheber desselben, vom Logos aufgehoben werden konnte. Wie also? In Folge der doppelten Einwirkung (von Außen, von Menschen, und von Innen, vom Logos) kommt das Kindlein Jesus wie zum Wissen um sich, so zum Wissen um den göttlichen Logos, um seine hypostatische Verbindung mit demselben. Das Selbstbewußtsein des Menschensohns, sobald es sich einstellt, ist zugleich auch ein Wissen um seine Union mit dem Gottessohne. Und von diesem Augenblicke an kann ihm das Wissen um diese Union so wenig als das Wissen um sich je abhanden kommen.

In diesem Sinne bemerkt Trebisch (S. 151): „Das Menschheitliche ist mit dem Göttlichen in Christo nicht blos für Augenblicke und äußerlich, sondern continuirlich und diesem zu eigen gehörig verbunden. Basilius sagt: Gott wirke im Fleische (im Menschen Jesus) nicht in Zwischenräumen, wie in den Propheten, sondern besitze die ihm organisch verbundene und geeinte Menschheit als die seinige. (Homil. 25.) Vermöge dieser realen Einigung konnte daher die formale des Logos- und menschlichen Selbstbewußtseins, dieses besondere Wissen Christi um die Unzertrennlichkeit der beiden in ihm verbundenen Wesenheiten, sobald es einmal eingetreten war, nicht mehr verschwinden, wie auch das einmal eingetretene formale Selbstbewußtsein des einfachen Menschen nicht mehr untergeht, und nur zeitweilig durch außerordentliche seelische Zerrüttungen verdunkelt werden kann."

Ist endlich mit dem Wissen um sich und um seine wesentliche (in realer Weise schon mit der Empfängniß begonnene) Vereinigung mit dem Logos die menschliche Natur Christi schon auf dem Höhepunkte ihrer Vollendung, ihrer vollkommenen Entwickelung angelangt? So wenig, als in diesem primitiven Wissen das Wissen des Menschensohns um den mit ihm geeinten Gottessohn schon ein vollendetes genannt werden kann. Einerseits schreibt die Kirche dem Menschen Jesus als solchem Freiheit des Willens zu, und zwar nicht blos als Qualität des Geistes, sondern auch als Bethätigung dieser Qualität oder als Freithätigkeit; und anderseits setzt die Anthropologie das primitive Selbstbewußtsein, als quantitatives Wissen, nur als die Vorstufe des qualitativen Wissens, des Wissens um die Qualität des geistigen Princips oder um die Wahlfreiheit an, die somit zur Bethätigung kommen muß, um das Wissen um sie zu vermitteln. Die weitere Entwickelung des mit dem Logos wesentlich geeinten Menschen wird daher, unter der Einwirkung des Ersteren und unter dem Einflusse der Erziehung, darin bestehen: daß derselbe zur wahlfreien Bethätigung, zur ethischen Freithätigkeit, zu freien verdienstlichen Acten des Gehorsams, und vermittelst derselben zum Wissen um die Freiheit als Qualität seines Geistes kommt. Und erst dieses qualitative Selbstbewußtsein befähigt den Menschensohn zum vollkommenen Wissen um die ganz andere, weil absolute, Qualität des mit ihm geeinten göttlichen Princips.

Oder sollte die Präsenz des Gottessohnes den Eintritt des Menschensohnes in seine ethische Freithätigkeit verhindern? Zu welchem Zwecke denn? Es läßt sich keiner denken; es sei denn, um

des Dr. Clemens „reale Einheit der Persönlichkeit" herauszubekommen. Aber dann gibt es ja in Christo keine Wahlfreiheit; und ist also auch keine wahlfreie That, also auch keine Versuchung und keine Freiheitsprobe möglich, wie sie doch in der Wüste stattgefunden hat? Wo bleibt der zweite Adam und sein durchgeführter Gegensatz zum ersten; wo bleibt die Aufhebung der alten Schuld durch das neue Verdienst? Christus ist dann gar kein ethisches Wesen, und kann weder für sich noch für Andere irgend etwas verdienen. Oder soll der Logos als solcher den Abgang der Wahlfreiheit des Menschensohnes suppliren, und für denselben verdienen?? In der I. Briefserie habe ich gezeigt, daß die Wahlfreiheit — in dem Sinne, in welchem sie dem creatürlichen Geiste eignet, und in welchem sie die Voraussetzung für Schuld und Verdienst ist — von Gott nicht prädicirt werden könne. Eben darum muß der Menschensohn ein wahlfreies Wesen sein, — oder es ist keine Erlösung möglich. Und darum vindicirt die Kirche der menschlichen Natur Christi mit aller Bestimmtheit und Entschiedenheit die Wahlfreiheit.

Mit der wahlfreien Selbstbethätigung eines Wesens ist aber die Persönlichkeit desselben ohne Weiteres gegeben. Hr. Clemens möge mit unserer Schwachheit Nachsicht haben, wenn wir nicht anders sagen können, als: die Persönlichkeit des Geistes fällt mit der ethischen Selbstverwirklichung zusammen. Die ethisch-religiöse That ist der höchste Erschluß des Geistes vor sich, und das dadurch herbeigeführte Wissen ist der tiefste Rückschluß auf sich; in Beiden ist des Geistes Persönlichkeit zur Offenbarung gekommen und gewußt. Diese freie Bekräftigung seines innersten Gesetzes mit Beziehung auf den göttlichen Gesetzgeber, und im Unterschiede von

der Unfreiheit des Naturgesetzes in den Gliedern des Leibes, ist der Eintritt des Menschen in die Fülle seiner actuellen Persönlichkeit. Oder es gebe Clemens noch etwas Tieferes und Höheres an, wodurch der Mensch in die Form der Persönlichkeit eintrete, und der Unpersönlichkeit enthoben werde!

Aber die Union mit der göttlichen Person?! Ja freilich! Gerade in und wegen dieser Union lag es dem Menschensohne ob, von sich aus in freier Unterwerfung einzugehen in den göttlichen Willen, und somit persönlich den Willen Gottes in Allem zu dem seinigen zu machen und das ihm aufgetragene Werk zu erfüllen. Gerade in Verbindung mit dem Gottessohne mußte die Entwickelung des Menschensohnes um so rascher, reiner, wahrer sich machen; aber ausbleiben konnte sie, auch in ihrer höchsten Blütenkrone, der Persönlichkeit, nicht. Die menschliche Natur annehmend, nahm der Logos auch das Entwickelungsgesetz derselben an; aber er wollte es verklären in der Licht- und Lebensfülle seiner eigenen Persönlichkeit.

Man denke sich einen Augenblick, was in Wirklichkeit unmöglich war: daß Jesus als der neue Adam nicht in der Logossynthese, sondern dafür in einer solchen Beziehung zum h. Geiste gestanden sei, wie der alte Adam, und die Aufgabe des neuen Stammvaters freiwillig auf sich genommen habe! Dann — würde es Niemandem haben einfallen können, die Entfaltung desselben zur vollsten und herrlichsten menschlichen Persönlichkeit zu beanstanden. Warum soll sie nun aber in der Synthese mit dem Logos nicht zur Ausgestaltung kommen? Weil man uns zuruft: Nestorianische Ketzerei? Ja, wenn wir eine Separatexistenz der beiden Personen, oder auch

nur der beiden Naturen in Christo lehrten, und wenn es uns nicht gelänge, die Einpersönlichkeit derselben (freilich in einem andern Sinne wie Clemens, nämlich nicht als eine reale, sondern als eine formale) festzustellen. Es weiß sich ja der Menschensohn (von dem Augenblicke des Sichwissens an) mit dem Logos zu Einem organischen Ganzen (Individuum) verbunden, und bezieht all sein Wissen und Wollen, seine Persönlichkeit (mittelbar) auf die Person des Logos; an diese gibt er sich hin, aus ihr nimmt er sich zurück. Und hinwiederum nimmt der Logos ihn, ohne Vernichtung seines (des Menschensohns) persönlichen und somit verdienstlichen Gehorsams, ganz in sich auf; und nun ist jene Wechselbestimmung, jene communicatio idiomatum vorhanden, welche eine immer durchgreifendere Verklärung des Menschen, ohne Verwandlung seiner Natur und ohne Vernichtung ihrer Eigenthümlichkeiten zur Folge hat.

In dem Wissen um die reale Verbundenheit und formale Einheit des Gottes- und Menschensohns ist die eine Person des Gottmenschen gegeben. Das Selbstbewußtsein des Gottessohns geht seiner Form nach in das Selbstbewußtsein des Menschensohns über, um Ichgedanke desselben zu werden; und so wird das formale Bewußtsein der creatürlichen in das formale Bewußtsein der göttlichen Person aufgenommen, unter einem und demselben Exponenten, nämlich der Ichheit. Gegeben ist damit eine solche Beziehung (Relation) der menschlichen Persönlichkeit auf die göttliche Person, wodurch negirt ist, daß die menschliche Natur blos sich zu eigen gehöre, und also affirmirt, daß sie der Person des Logos zu eigen gehöre. Und deshalb läßt sich streng genommen die Einheit der Person im historischen Christus (im Gottmenschen) nur vom Logos in ihm

aussagen. Das heißt aber doch nicht: die menschliche Natur verliert ihre Persönlichkeit an die Person des Logos; — das kann sie nicht, ohne aufzuhören uns „in Allem, die Sünde ausgenommen, gleich" zu sein; sondern sie ist kein Abgeschlossenes an und für sich und war es nie, indem sie von Anbeginn mit dem Logos zu einem organischen Ganzen verbunden war. Und darum, weil sie ihrer Idee nach kein Abgeschlossenes für sich, sondern nur ein dem Logos Angeschlossenes ist, verbleibt die menschliche Natur Christi nicht bei dem Beziehen ihrer Erscheinungen auf sich, als das (creatürliche) synthetische Princip derselben, sondern bezieht auch letzteres mitsammt seinem Erscheinungsgebiete auf dem Logos als diesem persönlich eigen gehörig, als in ihm seinen absoluten Träger und seine absolute Lebensform habend. Und das ist die subjective Gehörigkeit des Menschensohns für den Gottessohn, mittelst freier Bekräftigung und Einwilligung in die objective Gehörigkeit, von welcher jene wohl zu unterscheiden ist. (Letzt. Symb. S. 131.) Also gehörend zu, und aufgeschlossen für, und bezogen auf den Logos und frei hingegeben an ihn und gehorsam sich bestimmen lassend von ihm, und lebend in und aus Ihm, als seinem absoluten Lebensgrunde — ist der Mensch Jesus mit dem Logos Eine Person. Denn nun ist ja eine Lebenseinheit, eine formale Ichheit (Persönlichkeit) gegeben, unter welcher (wie Günther sagt) das göttliche und menschliche Leben Christi zu stehen kommt, und in welcher der Logos den Stempel seiner (göttlichen) Ichheit jedem Vorgange in der einen wie der andern Region seines Doppellebens aufdrückt; ähnlich wie auch in der formalen Einheit der zwei Naturen des Menschen der Geist es thut.

Es lehrt also G. die Einheit der Person Christi, die aber in ihrer Formalität die Persönlichkeit wie der göttlichen so auch der menschlichen Natur zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat.

Diese Einheit der Person ist auch die Bedingung für die Communication der Idiome beider Naturen. Und wie jene persönliche Einheit einen formellen Fortschritt erlebt, indem sie beim Erwachen des menschlichen Selbstbewußtseins in Beziehung auf das qualitative Wissen noch nicht so vollkommen sein kann, als in Folge der späteren wahlfreien Acte; so ist auch diese communicatio idiomatum eine allmälig fortschreitende, sowohl wegen der zeitlichen Entwickelung der menschlichen Natur, als wegen der in demselben Maße zunehmenden Offenbarung der göttlichen. Ja selbst ein Wechsel in der Vorherrschaft des einen Lebens vor dem andern, also wechselnde Zustände des göttlichen und menschlichen Wissens und Wirkens, werden (nach der Analogie der Synthese von Geist und Natur im Menschen) auch in der gottmenschlichen Synthese sich einstellen, ohne daß aber dieser Wechsel anders als nach dem Willen des Gottessohns, an den sich ja der natürliche Wille des Menschensohns in unbedingtem Gehorsam ergeben hatte, sich einstellen kann.

„Ueber dieser Vielfältigkeit, Reichhaltigkeit und Fülle (der verschiedensten Principien und ihrer Thätigkeiten) schwebt die Einheit Christi. Der h. Bernhard räumt dieser Einheit den zweiten Platz nach der trinitarischen ein, deren contraponirten Gegensatz sie darstelle, indem dort Eine Substanz drei Personen, hier drei Substanzen Eine Person seien." (Trebisch a. a. O. S. 158.) So wenig aber die Eine absolute Substanz drei Personen sein kann, wenn sie nicht in Entgegen- und Gleichstellung ihrer selbst) sich ohne Theilung

und Trennung triplicirt, da nicht Person sein kann, was nicht Substanz für sich ist; eben so wenig können drei qualitativ verschiedene Substanzen (Gott, Geist, Natur) sich zu Einer Person zusammenschließen, wenn nicht jede derselben sich in ihrer wesentlichen Form (Persönlichkeit) aufschließt. Und die Möglichkeit dieser Einheit der Person wird begreiflich, wenn man bedenkt, daß die in ihr vorkommenden verschiedenen Persönlichkeiten in contradictorischem Verhältnisse zu einander stehen, indem die Persönlichkeit des Geistes, verglichen mit der des Logos, nicht weniger eine absolute Unpersönlichkeit ist, als die Persönlichkeit der Naturindividualität, verglichen mit der des Geistes, eine geistige Unpersönlichkeit darstellt; und daß also die persönliche Synthesis der Menschennatur an der göttlichen Person des Logos ihr absolutes Supplement findet.

„Es bekennt also die Schule Günthers mit der Kirche die Einheit der Person Christi, aber sie kann sich (bemerkt Trebisch S. 160) nicht entschließen, mit einem neueren Dogmatiker zu sagen, „die menschliche Seele Christi sei ein persönlicher Geist", und doch wieder, um nur dem kirchlichen Wortlaute fügsam zu erscheinen, zu behaupten: „sie könne niemals Person werden." Prof. Dieringer sagt nämlich (in seinem Lehrbuch der Dogm. §. 82, S. 467 — 70, III. Aufl.) einerseits: „Der Sohn Gottes ist eine wirkliche göttliche Person; und ein wahrer Mensch kann nicht gedacht werden ohne einen persönlichen mit einem Leibe ausgestatteten Geist. Man kann und muß sagen, die menschliche Seele Christi sei ein singulärer, also persönlicher Geist, weil es überhaupt keinen schlechthin unpersönlichen Geist gibt"; anderseits: „Die Kirche bezeugt die Einpersönlichkeit Christi; in Christus ist es ein und dasselbe Ich, das sich als Gott

und als Mensch weiß, nicht eine Person, die sich als Gott, und eine andere, die sich als Mensch bezeugt; es können in Christus nicht zwei Personen sein."

Wie gleicht nun Dieringer diesen Widerspruch aus? Einerseits, indem er sagt, derselbe brauche nicht ausgeglichen zu werden: „das beschränkte Denken ist göttlich verbürgten Thatsachen gegenüber unberechtigt"; anderseits aber doch durch den Einfall: „die menschliche Seele Christi, obgleich ein persönlicher Geist, sei oder werde doch niemals Person, weil sie niemals zu einem vom Logos getrennten Fürsichsein komme."

Aber — Widersprüchen gegenüber ist das menschliche Denken immer „berechtigt", denn seine „Beschränktheit" besteht nicht darin, daß es widersprechende Sätze gleichzeitig für wahr halten kann. Sein Gesetz der Widerspruchslosigkeit verlangt die Auflösung eines vorhandenen Widerspruchs. Soll daher die gläubige Vernunft des Christen Beides annehmen: die zwei Naturen in Christo sind, eine jede für sich, persönlich. und: Christus ist nur Eine Person; so ist sie nicht nur berechtigt, sondern innerlich genöthigt, zu fragen: wie stimmt beides zusammen? Auch erkennt Dieringer selber diese (theoretisch von ihm negirte) Berechtigung factisch an, indem er einen Grund angibt, weshalb ungeachtet der Persönlichkeit des menschlichen Geistes und der Persönlichkeit des göttlichen Logos, ungeachtet also dieser zweifachen Persönlichkeit Christus doch nur Eine Person sei. Als diesen Grund gibt er an: „Der göttliche Logos hat sich nicht mit einem schon existirenden Menschen verbunden; sondern seine menschliche Seele existirt gar niemals ohne ihre hypostatische Verbindung mit dem Logos; sie kann also auch

niemals in sich selbst personiren, sondern ewig nur im Logos, der sie sich als seine menschliche Seele erschaffen hat", und: „die menschliche Seele ist und wird (ungeachtet sie nicht unpersönlich sein kann) doch niemals Person, weil sie niemals zu einem vom Logos getrennten Fürsichsein kommt. (S. 470.)

Also — „Die Seele Christi ist als des Logos menschliche Seele erschaffen worden; sie existirt niemals ohne ihre hypostatische Vereinigung mit dem Logos; sie kommt daher auch niemals zu einem vom Logos getrennten Fürsichsein." Das sagt Dieringer, das sagen auch wir. Und doch ist „die menschliche Seele Christi ein persönlicher Geist, und kann nicht unpersönlich gedacht werden." Das sagt wieder Dieringer, und dasselbe lehren auch wir. Faßt man nun diese beiden Sätze in Einen zusammen, was ergibt sich? Offenbar Folgendes: Die Persönlichkeit der menschlichen Seele Christi ist keine von der Persönlichkeit des Logos getrennte Persönlichkeit, der Mensch Jesus ist keine von dem Logos getrennte (noch trennbare) Person; also sind beide Persönlichkeiten in Einer Person geeint. Und unter der Form dieser Einen Person kommt sowohl das göttliche als menschliche Leben Christi zu stehen; oder, wie Dieringer sagt: „Eine und dieselbe (nur hat er unterlassen, hinzuzufügen: formale) Ichheit, Christus als Person prädicirt von sich Göttliches und Menschliches zugleich." Anstatt aber diese auf der Hand liegende Folgerung offen auszusprechen, zieht er ganz willkürlich (in eben so willkürlich gemachter Unterscheidung zwischen Persönlichkeit und Person) ein Moment in den Begriff der Person hinein, welches kein wesentliches Merkmal desselben ist, nämlich das Moment des Getrenntfürsichseins. Und dem-

gemäß gibt er vor: Weil die menschliche Persönlichkeit Christi niemals zu einem vom Logos getrennten Fürsichsein komme, könne sie auch niemals in sich selbst personiren, d. h. niemals Person werden. Warum denn aber, müssen wir fragen, warum soll die hypostatische Verbindung mit dem Logos und das Wissen um dieselbe es unmöglich machen, daß der „persönliche Geist" zum „Fürsichsein" komme?? Wenn daher diese Unterscheidung zwischen Persönlichkeit an sich und Persönlichkeit für sich (oder Person) im Munde Dieringer's mehr als ein Wortspiel *) sein soll, so hat Dieringer schon durch die Worte des Dr. Trebisch seine Abfertigung gefunden: „Der Verfasser sucht seinen Accommodations-Widerspruch dadurch zu beschönigen, daß er die Persönlichkeit die Voraussetzung der Person, und letztere die zu sich gekommene Persönlichkeit sein läßt. Kann aber der Geist Jesu, welchem die Kirche nicht nur einen möglichen, sondern ausdrücklich einen wirksamen menschlichen Willen (operationes) zuschreibt (der aber wieder ein entwickeltes menschliches Selbstbewußtsein zu seiner Bethätigung voraussetzt), ein nicht zu sich gekommener genannt werden, sobald einmal diese Bethätigung

---

*) Ein solches Spiel mit Worten treffen wir häufig in Dieringers Dogmatik an; so z. B. gleich auf der folgenden Seite (471), wo wir lesen: „das geschöpfliche Sein ist veränderlich und wandelbar, kann daher durch die göttliche Allmacht zu allem möglichen gemacht werden, das geschöpflich ist, aber nicht aufhören geschöpflich und dazu kommen göttlich zu sein." Oder sollen wir diese Worte ernstlich nehmen? Dann besagen sie: der menschliche Geist kann zu einem bloßen Naturwesen, und natürliche Wesen können zu geistigen Wesen gemacht werden, oder: die Natur kann Geist, der Geist Natur werden; und dann — kann Dieringer auch einem L. Feuerbach die Hand zu brüderlichem Bündnisse in der Wissenschaft reichen.

stattgefunden hat? Ist dann die persönliche Möglichkeit nicht in die Wirklichkeit übergegangen? Wenn aber der menschliche Geist Jesu aus dem principiellen Sein heraustritt, was doch Niemand leugnen kann, wie soll er nicht Person werden?" ... S. 160.

Und S. 162 ff.: „Berücksichtigen wir die qualitative Verschiedenheit des Geistes von der Natur, so findet in dem höchsten Vereinswesen, in Christo, ein entsprechendes Verhältniß zwischen dem Logos und dem Geiste, wie im Menschen zwischen diesem und dem beseelten Leibe statt. Wie wir hier das Individuum um der Person willen nicht aufgeben, eben so wenig brauchen wir die Person des Geistes Jesu in die Person des Logos auf- und untergehen zu lassen. Schon Anselmus sagt: In Christo ist Gott Person und der Mensch Person; und doch sind nicht zwei Personen, sondern nur eine Person (In Christo Deus est persona et homo est persona; nec tamen duae sunt personae, sed una persona. De fide trinit. c. b.) Der Kirche war es gegenüber den abstract trennenden und verschmelzenden Bestrebungen der Nestorianer und Eutychianer eben so um die Zweiheit als um die Einheit Christi zu thun. Aber mit jener Zweiheit der Naturen (oder Dreiheit der Wesenheiten) sollte nicht ausgesagt sein, daß sie (hier sind blos die beiden endlichen gemeint) unentwickelte, unbestimmte Lebensprincipe bleiben sollten, wie wir dies aus dem schon angeführten Ausspruche der sechsten Synode über die Willensbethätigungen *) ersehen können. Die Einheit dagegen sollte

---

*) Atque uti naturas duas accepimus, ita et duas naturales voluntates et duas naturales ipsius operationes agnoscimus. Conc. VI. (Const. III.) act. 18.

der Bestimmung des Concils von Chalcedon gemäß *) die Zerreißung Christi in zwei gesondert bestehende Personen verhindern, ohne darum die Verinigung bis zur Vereinerleiung zu treiben.

„Bleiben aber die beiden mit dem Logos verbundenen endlichen Wesenheiten nicht bloße Principien, so muß der Naturantheil zum Individuum, der menschliche Geist zur creatürlichen Person werden, da unter der letztern eben das aus seiner Unbestimmtheit herausgetretene geistige Sein verstanden wird. So wenig aber der Naturleib des Menschen ein bloßes Individuum gleich den übrigen Naturbesonderheiten abgibt, so ist auch der menschliche Geist in Christo nicht gleich dem Geiste anderer Menschen **) eine bloß creatürliche (relative), sondern noch überdies eine Relations-Person. Während somit der Geist des einfachen Menschen den Ruhepunkt und Träger der Natur bildet, so ging die Totalität des Menschensohnes tiefer und stand auf der göttlichen Person des Logos.

„Aber, wird man einwerfen, wie kann man Person nennen, was einem höheren Principe hypostatisch zugehörig ist? Und wie können zwei Personen doch eine Person sein? Allein — die Zugehörigkeit einmal ändert nichts an der wesentlichen Offenbarung des Geistes, wie sie auch im Menschen die zum Geiste bestimmte Natur

*) Dominum nostrum Jesum Christum . . . docemus . . . Deum revera et hominem revera eundem ex anima rationali et corpore . . . consubstantialem nobis secundum humanitatem, per omnia similem nobis absque peccato. act. 5.

**) Non idem est homo et assumptus a Verbo homo. Anselmus de fide trinit. l. c.

in der ihr charakteristischen Entwickelung nicht behindert. Die wesentlichen Erscheinungen des Geistes sind aber das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung, mittelst welcher er eben zu einem bestimmten Geiste, zum Fürsich oder zur Person wird. Jene hat der Logos nicht aufgehoben. Denn ohne menschliches Wissen um sich müßte eine stete Confusion des Jesusbewußtseins mit dem Logosbewußtsein stattgefunden haben, während wir in Christi Aussprüchen eine scharfe Trennung gewahren. Ohne menschliche Selbstbestimmung ferner könnte Jesus am Oelberge seinen Willen dem Willen Gottes gegenüber nicht festhalten. Diese Gegensätze haben die erwähnten Concilien (S. 134 u. 138) sogar schon formulirt.

„Wie aber von zwei Personen dennoch die Einpersönlichkeit ausgesagt werden könne, . . . dies scheint das Concil von Chalcedon (wie auch das zweite constantinopolitanische) angedeutet zu haben, indem es von der Einheit der Hypostase und der Einheit des Prosopons spricht *). Petavius führt zur näheren Würdigung dieser beiden Ausdrücke den Theorianus an, dem die Hypostase das zu Grunde liegende Wesen des Dinges mit der Gesammtheit seiner Accidentien, somit das bestimmte Ding in der Ruhe; das Prosopon hingegen die Hypostase ist, insofern sie durch Wirksamkeiten sich bethätigt und dadurch von andern ihres Gleichen sich unterscheidet. Dieses Wirkende nenne man (wenn es geistiger Wesenheit ist)

*) Ex duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum; ita ut nusquam naturarum differentia unione tollatur, sed proprietas magis naturae utriusque servetur et in unam personam et hypostasin concurrat, non in duas personas partitum et divisum, sed unum . . . Dominum Jesum Christum. act. 5.

Person *). Die Eine Hypostase, welche somit die ruhende Grundlage bezeichnet, kann entweder im eigentlichen Sinne genommen werden, wobei die göttliche Wesenheit als der Eine reale Träger des Wesens- (und Personen-) Verhältnisses erscheint; oder sie kann in uneigentlicher Bedeutung verstanden werden, in welcher die absolute Substanz als die prägnante und eminente allein vor den übrigen Substanzen berücksichtigt und betont wird. Mit dem Einen Prosopon dagegen dürfte jene Wechselseitigkeit qualitativ verschiedener Thätigkeiten und Wirksamkeiten gemeint sein, welche die Eine, formale, gottmenschliche Person darstellt."

Kurz: die Eine Person Christi ist die auf die reale Person des Logos bezogene formale Relations-Person der göttlichen und menschlichen Natur.

Warum aber legt die Schule Günthers so viel Gewicht auf den Satz: daß in der Einen Person Christi die menschliche Natur als eine für sich persönliche festzuhalten sei? Weil, wenn diese Persönlichkeit negirt wird, die Vollkommenheit der Menschheit Christi nicht mehr affirmirt werden kann. Wenn der creatürliche Geist für seine Persönlichkeit unmittelbar und ausschließlich auf die Person des Logos angewiesen, d. h. nur in diesem Person ist, so ist er eine unselbstständige Sache. Ja, der Geist ist dann entgeistet, d. h. seines eigenthümlichen Wesens verlustig erklärt und kann als Geist in Christo nicht mehr festgehalten werden. Dann mag der Logos noch Fleisch, aber er kann nicht mehr Mensch geworden, und kann nicht mehr

*) Petavius de Incarn. II. 3. p. 58. de Trinit. IV. 2. p. 168.

unser Erlöser, und nicht mehr unser Vorbild sein. Und daher rütteln diejenigen, welche leichtfüßig über die Umzäunungen der verschiedenen Lebensgebiete hinwegspringen, und geschäftig die Grenzmarken zwischen den verschiedenen Daseinsweisen ausreißen, an den Grundfesten unserer Heilswahrheit.

Günther aber macht auf seinem dualistischen Standpunkte wissenschaftlichen Ernst mit dem Dogma von der vollkommenen Integrität der beiden Naturen und von der Einen Person Christi. Und weil es ihm ein heiliger Ernst ist um die wissenschaftliche Fassung der Kirchenlehre, und weil er einen Frieden verabscheut, der entweder auf Kosten der Kirchenlehre oder der Wissenschaft, schließlich aber beider geschlossen wird, und der kein Friede, weil nur ein Bemänteln des nicht überwundenen Zwiespalts zwischen Glauben und Wissen ist; — deshalb hat er sich nicht gescheut, offen und bestimmt es auszusprechen: wie die heutige Wissenschaft das von der Kirche formulirte Dogma verstehen müsse. Und er hat dies gethan, wohl kennend die Zähigkeit alter, aber der fortgeschrittenen Wissenschaft nicht mehr genügender Schulansichten, und voraussehend den Kampf mit den neuen Vertretern dieser alten Verständigungs- und Vermittelungsversuche. Und dieses h. Interesse um die wissenschaftliche Vertheidigung und Verklärung des ausgesprochenen kirchlichen Dogmas ist es auch, was die Schüler Günthers bestimmt, den hingeworfenen Fehdehandschuh furchtlos aufzuheben, und ruhig die erneuten und verstärkten Verketzerungen zurechtzuweisen. —

An einer früheren Stelle schon habe ich darauf aufmerksam gemacht: daß eine dem Wortausdrucke nach neue, und von der

Terminologie der alten Schule abweichende, wissenschaftliche Fassung des kirchlichen Dogmas sich auf der Grundlage des Günther-schen Dualismus ergebe. Wer das Verhältniß zwischen Geist und Natur anders als er bestimmt, für den wird auch eine andere Bestimmung der Synthese von Geist und Natur, und von Gott und Mensch nothwendig. Wer z. B. in der creatürlichen Synthesis den einen, physischen, Factor all sein Leben (seine physische Persönlichkeit) hinopfern läßt an den andern, geistigen, Factor, so daß von letzterem alles Leben des Menschen ausströmt; der verfährt ganz consequent, wenn er auch in der Synthesis des Gottmenschen den creatürlichen geistigen Factor seine Persönlichkeit aushauchen läßt an den höheren, absoluten Factor. Und es geht dies um so leichter, wenn die menschliche Seele, ihrem höheren rein geistigen Gehalte nach, vergöttlicht wird. Nur wäre diesen Dualisten auch die Ehrlichkeit der Güntherschen Schule anzuempfehlen: daß sie nämlich die ganze Fülle der Consequenz offen aussprächen, und zugleich mit der Persönlichkeit auch alle selbstheitliche Lebensäußerung, die Selbstbewußtheit und Freithätigkeit, dem Menschen Jesus absprächen.

Wer aber mit Günther wie den Geist, so auch die Natur als Lebensprincip, und somit als in allen ihren Gliedern lebendig auffaßt, und daher auch in der menschlichen Synthesis zwei unverkümmerte Lebensprincipe sich zur Einheit der Person verbinden läßt; der muß auch in der höchsten und reichsten Synthesis, einer göttlichen Person und eines Menschen, den letztern zur Fülle seines Lebens, und d. h. zur Persönlichkeit erwachen lassen, ohne ihm aber eine sich in sich abschließende, getrennte, Persönlichkeit zusprechen zu können, weil dieselbe, als dem Logos gehörig, ihren

Abschluß und absoluten Träger nur in der göttlichen Person finden kann.

Und was der Dualismus, das verlangt in gleicher Weise der mit demselben gegebene Creatianismus Günthers. Es verlangt die Lehre von der durchweg geschöpflichen Wesenheit des Menschen, daß die wesentliche Form derselben nicht aufgehoben werde von der Form der göttlichen Wesenheit. Denn eine solche Aufhebung wäre nur möglich, wenn der menschliche Geist durch Emanation und nicht durch Creation von Gott gesetzt wäre. Bei einer partiell emanirenden Substanz wird die Form der niedern Producte aufgehoben in die Form der höheren.

Aber — wird Hr. Cl. mir ins Wort fallen: Was kümmern mich eure philosophischen Deductionen? Auf dieses Gebiet folge ich euch nun einmal nicht. Sondern ich setze meine scholastische Brille auf, und schaue mir durch diese das katholische Dogma und eure Lehre an *).

Gut! — denn de gustibus non est disputandum. Wie stimmt also die G.'sche Auffassung der Einpersönlichkeit Christi zum kirchlichen Dogma? Diese Frage lassen wir uns gerne gefallen; denn wir leugnen die Möglichkeit widersprechender Wahrheiten; wir glauben auch nicht an die Unfehlbarkeit der Resultate unserer philosophischen Forschung, wohl aber an die Unfehlbarkeit der Kirche, und nehmen von dieser willig und freudig jede Belehrung und Zurechtweisung an.

---

*) S. seine Replik auf meine erste Briefserie S. X f.

Auch die andere Frage: Wie verhält sich die Günther'sche zur scholastischen Lehre? weise ich nicht von mir ab, werde sie aber erst nach jener beantworten.

Vorher aber muß ich noch auf die Verdrehung und Verrenkung der Lehre G.'s, die sich Cl. erlaubt hat, aufmerksam machen.

S. 136 behauptet Cl.: „daß der ganze Unterschied zwischen der hypostatischen Vereinigung des erlösten Geschlechts (zum mindesten einzelner Glieder desselben) mit Gott und zwischen der hypostatischen Vereinigung des Logos (und des h. Geistes) mit dem Menschensohne — nach Günther — in dem Mehr oder Minder, dem Beharrlichen oder Vorübergehenden der Einwirkung des göttlichen Princips auf die mit ihm verbundene Creatur und des dadurch vermittelten Wissens der letztern um ihre Vereinigung zu bestehen scheint. Das ist aber nur möglich, wenn die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in der Hypostase nur eine formale, keine substanzielle ist."

Günther aber sagt ausdrücklich: „daß nicht jede Vereinigung einer göttlichen Person mit der Creatur (auch nach den eingetretenen Bedingungen von Seite der letztern) persönlich für das creatürliche Selbstbewußtsein, d. h. (nach der theologischen Terminologie) hypostatisch werde. So wird z. B. die Vereinigung des creatürlichen Geistes mit dem Geiste Gottes nie eine hypostatische." Und zwar Letzteres darum nicht, weil „der Ichgedanke des heil. Geistes nie in das Selbstbewußtsein eines Menschengeistes übergehen kann, um in demselben aufzugehen, d. h. das formale Bewußtsein der Creatur nicht aufgenommen werden kann in das formale Bewußtsein dieser dritten göttlichen Person unter einem

und demselben Exponenten, nämlich: der Ichheit." Peregr. S. 389 u. 391. Und S. 392: „Wenn aber die Form (der eine Ichgedanke) des einen Lebensprincips nicht in den einen Ichgedanken des andern über- und in demselben in derselben Form aufgeht (die abermal nur eine Einheit sein kann, weil die Form beider Principe nur Einheit ist); so wird das, um was das eine Subject außer seiner Lebenseinheit weiß, dem andern Subjecte mitgetheilt werden." Von Christus aber heißt es S. 398: „Das Selbstbewußtsein des Logos (sein Ichgedanke oder seine Persönlichkeit) ging der Form nach in das Selbstbewußtsein des Menschensohns über, um dieses in jenem zu verklären; wie überhaupt das unvollendete Leben nur von dem vollendet höheren, nicht aber umgekehrt dieses von jenem erhoben werden kann; wie wir denselben Vorgang auch schon in dem dynamischen Verkehre zwischen Geist und Natur in der Menschheit als Synthese von beiden erblicken."

Also — bei der realen Union des h. Geistes mit den Menschen (und auch mit einzelnen bevorzugten Gliedern des Geschlechts und selbst mit Christus) stellt sich keine formale Einheit des beiderseitigen Selbstbewußtseins, sondern nur eine Mittheilung von sogenannten Gnadengaben ein; bei der realen Union des Logos geht das Selbstbewußtsein desselben in das Selbstbewußtsein des Menschensohns ein, und kommt somit jene formale Einheit zum Vorschein. Wie mag also Cl. behaupten: „Der Unterschied scheine nur in dem Mehr oder Minder, dem Beharrlichen und Vorübergehenden der Einwirkung des göttlichen Princips auf die mit ihm verbundene Creatur zu bestehen"?? Nur in Christo findet nach G. eine solche persönliche Lebenseinheit Gottes und des Menschen statt, wie zwischen

Geist und Fleisch im Menschen, nicht aber auch bei den andern Gliedern des Geschlechts; nur dort ist die Person des Menschen aufgenommen in die Person des Logos, während hier die menschliche Person in sich sebst abgeschlossen ist und sui juris besteht *).

Clemens aber hat Günthers Erklärung der persönlichen Einheit von Geist und Natur im Menschen nicht begriffen; und darum auch dessen Unterscheidung zwischen der hypostatischen Union des Logos mit dem Menschensohne und der realen Union des h. Geistes mit dem Erlösten übersehen.

Ein ähnliches Versehen begegnet ihm, wenn er S. 141 sagt: G. lehre ausdrücklich, „daß die Lehre der Kirche von der Einheit der Person bei der Zweiheit der Naturen in Christo ihren Grund in der mangelhaften rationellen Psychologie der alten Zeit habe, und daß es, um eine sogenannte hypostatische Union zu begreifen, nicht nöthig sei, die Persönlichkeit des menschlichen Geistes . . . aufzuopfern. Es sind also zwei Personen in Christus vorhanden, und zwar dergestalt von einander verschieden, daß Günther nicht nur für den Menschensohn eine vollkommene, vom Logos in ihm unabhängige Willensfreiheit in Anspruch nimmt, und früher sogar einmal meinte (Vorsch. II. S. 360), daß die zweite Incarnation in Christo eingetreten wäre nicht blos ohne Abfall des ersten, sondern auch, wenn Gott den abermaligen Abfall des zweiten Adam vorausgesehen hätte, sondern daß er sogar schreiben kann, Ebend. S. 129: „„Und so kam es, daß der Logos Gottes, durch den Alles gemacht ist,

---

*) Vergl. das mehrerwähnte „Votum" S. 40 f.

was gemacht ist, und durch den auch Alles wieder hergestellt wird, was durch ihn ursprünglich gesetzt ward (wenn es restaurabel ist), der da auch erleuchtet Jeden, der in diese Welt kommt, diesen Erleuchtungsverkehr mit der Menschheit (im Gewissen) nur durch den Hinblick auf Jenen unter den Nachkommen Adams dem Fleische nach einleiten konnte, der die Freiheitsprobe anders bestand, als der Urmensch, Sein Urvater dem Fleische nach.““ Der zweite Adam als neue Schöpfung auf dem Boden der alten ist also hiermit eine von dem Logos ganz verschiedene Person.“

Günther aber, der selber die Einheit der Person Christi lehrt, sagt nicht: daß die Kirchenlehre von der Einheit der Person, sondern daß die Aufopferung der Persönlichkeit des menschlichen Geistes in Christo von Seite der alten Schule, um das Dogma von der Einheit der Person wissenschaftlich festzuhalten, ihren Grund in der mangelhaften rationellen Psychologie der alten Zeit gehabt habe. Das sind himmelweit verschiedene Dinge. Die Mangelhaftigkeit der rationellen Psychologie hatte nämlich zur Folge, daß die alte Schule nicht deutlich erkannte, wie Christus als vollkommener Mensch nicht unpersönlich sein könne, und daß sie sich daher das Problem von der Einpersönlichkeit Christi nicht in folgender Frage vorlegte: Wie können zwei Naturen, deren eine, die göttliche, vor der Verbindung schon persönlich ist, während die andere, die menschliche, erst in der Verbindung persönlich wird, doch Eine Person sein? Ausführlicheres hierüber s. Baltzer. II. Serie S. 148—51 u. S. 176.

Eben darum ist es auch nicht an dem: daß Günther „eine vom Logos unabhängige Willensfreiheit für den Men-

schensohn in Anspruch nehme;" und den zweiten Adam als „eine vom Logos ganz verschiedene", also unabhängig (von der Person des Logos) für sich existirbare „Person" ansehe. Denn nach Günther fällt die hypostatische Union mit der Conception zusammen und findet sich daher die creatürliche Persönlichkeit in dem Augenblicke ihres völligen Erwachens in die göttliche hinaufgehoben, weshalb sich auch ihr freier Wille in unbedingtem Gehorsam an den absoluten Willen des Logos hingibt. (Vorsch. II. 298 u. 294.) Eine wohlbegründete schärfere Rüge kann der Leser bei Baltzer (II. Serie S. 189) finden.

Unbegreiflich endlich erscheint es, wie Cl. bei ruhiger Ueberlegung die Stelle der Vorsch. S. 129 so auslegen konnte, wie er sie ausgelegt hat. Sie besagt, wie Jeder, der offene Augen hat, sehen kann, nichts Anderes, als: Von Anfang an lag die Menschwerdung des Logos, als das Mittel unserer Erlösung, im Liebesplane Gottes; auf sie zielt daher auch alle frühere Wirksamkeit des Logos, als blos vorbereitende, hin; sie ist der Kern- und Mittelpunkt unserer Erlösung. Der Eintritt des zweiten Adam selber aber, als bloßer Mensch gedacht, ins Geschlecht, ist nach G. nur möglich in realer Verbindung mit dem Logos, welche reale Union die Voraussetzung für die formale ist: so daß der Mensch Jesus nicht vor und nicht gleichzeitig mit der realen (hypostatischen) Union schon bewußt-persönlich ist, sondern erst in der Union es wird; in dem Momente aber, wo er es wird, auch in das Selbstbewußtsein der göttlichen Person zur Darstellung der Einen formalen Persönlichkeit hinaufgehoben wird. Wie mag also Cl. G.'n vorrücken, daß er den zweiten Adam eine von dem Logos ganz

verschiedene (daß er ihn abgesehen vom Logos) Person sein lasse? —

In der Note zu S. 141 hält Cl. dem G. auch noch vor: daß derselbe „sich von zwei durch und durch häretischen Vorstellungen (nämlich, daß 1. die Paulinische Idee von Christus als dem zweiten Adam, von ihrer Kehrseite betrachtet, uns auch einen ersten Adam als Incarnation des Logos gebe, und daß 2. eine Incarnation des Logos in Christo auch ohne Abfall des ersten Adam, und daß sie auch dann eingetreten wäre, wenn Gott den abermaligen Abfall des zweiten Adam vorausgesehen hätte), die er früher entwickelt habe, später nicht deshalb losgesagt hätte, weil sie häretisch sind, sondern aus anderweitigen speculativen Gründen."

Ich gebe zu, daß beide Vorstellungen „häretisch" sind, obgleich mehrere Kirchenlehrer und Scholastiker, insbesondere die Scotisten, der ersten Hälfte der zweiten Vorstellung nicht fern stehen, und obgleich selbst Thomas große Neigung zeigt, die Frage, ob auch ohne Sünde die Menschwerdung Gottes stattgefunden haben würde, zu bejahen, und zuletzt nur meint: es sei wahrscheinlicher zu sagen, Christus wäre nicht Mensch geworden, wenn keine Sünde gewesen wäre *). Auch darauf will ich kein Gewicht legen, daß gerade die

*) Clemens verdammt, indem er die Vorstellung einer Incarnation des Logos auch ohne Sündenfall eine „durch und durch häretische" nennt, auch seinen „wackern" Dischinger, denn dieser steht ja „auf der Seite derjenigen Theologen, die die Incarnation auch ohne Sündenfall eintreten und in Folge des letzteren, zum Zwecke der Erlösung, nur modificirt werden lassen." Die christliche Philosophie, vertheidigt ꝛc. von Dr. Dischinger. München 1853. S. 88.

Scholastik es gewesen, die, wie G. selbst S. 359 f. hervorhebt, jene Vorstellungen in ihm hervorrief. Ich frage nur: Wo hat denn G. diese Gedankeneinfälle je „entwickelt"? In keiner einzigen seiner Schriften. Daß nämlich „in früherer Zeit" diese „Gedanken" in ihm „aufgestiegen" seien, sagt G. schon in der I. Aufl. der Vorsch., die in der Vigil von Petri Kettenfeier 1828 (s. II. S. XVI.) vollendet war. Alle seine andern Schriften aber tragen ein späteres Datum. Da nun Günther diese Gedanken schon im J. 1828 aufgegeben hatte, so ist es unmöglich, daß sie in irgend einer seiner (spätern) Schriften „entwickelt" werden. Das Sprichwort aber sagt: „Gedanken sind zollfrei"; billig hätte daher Clemens es Gott überlassen sollen, dieselben zu richten; und besser hätte er gethan, sich von dem tiefen Ernste durchschauern zu lassen, der in den Worten liegt: „Aber, wie gesagt, nur in früherer Zeit (d. i. vor mehr als 25 Jahren) konnten diese Gedanken in mir aufsteigen, jetzt aber unterschreibe ich aus mehr als einem Grunde keinen mehr, am wenigsten den ersten *), wiewohl unter diesen Gründen keiner ist, der einen nachtheiligen Einfluß jener

*) In der Note fügt G. hinzu: „Der zweite Gedanke ist später (nämlich im J. 1831) in den Nord- u. Südlichtern des Verfassers (im XII. Briefe) abermal aufgegriffen worden." In diesem Briefe wirft nämlich der Neffe die Frage auf: „ob der Menschensohn doch ins Geschlecht eingetreten wäre, wenn auch Gott seinen Ungehorsam vorausgesehen hätte, oder: wenn Gott weder seinen Gehorsam noch seinen Ungehorsam vorausgesehen hätte?" (S. 228); und weiter unten (S. 236): „was wohl aus der Weltgeschichte geworden wäre, wenn der zweite Adam in jenem entscheidenden Momente die Probe nicht bestanden hätte, und das Problem ungelöst geblieben wäre?" Der Onkel

Gedanken auf's geistliche Leben zum Inhalte hätte. Im Gegentheil hat der Gedanke an die entsetzliche Möglichkeit, daß auch der zweite Wurf der ewigen Liebe durch die List der alten Schlange an der Freiheit des zweiten Adam abermal hätte scheitern können, mir das freie Verdienst des Menschensohns wie aller Zufälligkeit, so aller Nothwendigkeit entzogen und dasselbe in diesem Contraste mit unvertilgbaren Zügen in Verstand und Herz gegraben; — und ich frage nicht mehr mit dem Propheten den, „der da heraufkommt von Edom mit dem blutbespritzten Gewande von Bosra": Ob er wohl einen Nachfolger in der verunglückten Lösung seiner Aufgabe gehabt haben würde; denn ich lese die Antwort in dem Ernste seines Antlitzes: daß „Er die Kelter allein getreten, und Niemand aus den Völkern mit Ihm" *); ich frage nicht, aber ich küsse mit dankzerknirschtem Herzen die Wundmale seiner Füße."

---

aber bezeichnet im XIII. Briefe (S. 239) diese Fragen als „aberwitzig", und fügt hinzu: „Groß war der alte Irrthum, das Vorherwissen Gottes zu identificiren mit einem Vorausmachen; größer noch scheint der neue zu sein: eine Beschränkung der Wissenschaft Gottes durch die Freiheit des creatürlichen Geistes auf dem alten Grunde einer Beschränkung der Allmacht durch dieselbe Freiheit zu erbauen. Der Psalmist aber sagt: Cum habuero tempus, iustitias ego iudicabo."

*) Hier führt also G. doch einen biblischen Grund dafür an, warum er diese Gedanken aufgegeben habe. Er hat es somit nicht blos „aus anderweitigen speculativen Gründen" gethan. Woher weiß überdies Cl., daß unter dem „mehr als Einem Grunde", um dessenwillen er beide Gedankeneinfälle aufgegeben, nicht auch andere noch, als blos speculative Gründe sich befunden haben?

Im Folgenden gibt dann G. noch an, warum er den anderen Gedanken, ob es auch einen ersten Adam als Incarnation des Logos gebe, aufgegeben habe; nämlich, weil mit dem ersten Adam nicht der Logos, sondern der h. Geist, und zwar nicht zu Einer Person, sich geeinigt habe.

Kehren wir zu den Clemens'schen Entstellungen der Lehre Günthers über die Personeinheit Christi zurück!

S. 143 gibt Cl. im Widerspruche zu der früheren Behauptung: daß G.'s zweiter Adam als eine von dem Logos ganz verschiedene Person auch ohne und außer der hypostatischen Union Existenz haben könne (vgl. S. 124), zu: daß G. „die Einheit der Person in Christus", jedoch nur als „eine formale", als „eine Einheit der Relation" lehre. Gut! Nach G. ist die Einheit der Person Christi eine formale, eine Relations-Einheit, nach Cl. aber eine reale (S. 148), substanzielle (S. 136), ein numerisch reales Eins, und der Unterschied der beiden Naturen nur noch ein formaler (S. 148). Hievon nehmen wir einstweilen Act. Später werden wir sehen: Wer der Häresie verfallen sei, ob Günther oder Clemens?

Jene Einheit der Person (fährt Cl. fort) wird „mit der Einheit der drei Personen in Gott zusammengestellt, welche mit nackten Worten ebenfalls als eine blos formale, als eine Einheit der Relation dreier Substanzen bezeichnet wird. Die Einheit der Natur in der Gottheit im numerisch-realen Sinne, d. h. (??) in dem Sinne, worin die Kirche sie von jeher verkündet und näher bestimmt hat, soll die Ketzerei der Patripassianer unvermeid-

lich machen. Wir wissen also nun vollständig, wie sich die Günther'sche Trinitätslehre zu der der Kirche verhält."

Und wir, mein lieber Freund, wissen nun vollständig, wie sich die Clemens'sche Trinitätslehre zu der der Kirche verhält! Es ist auf dem gegenwärtigen Standpunkte der philosophischen Wissenschaft nicht blos der gedankenloseste Unsinn, zu sagen: die Substanz dreier substanziellen Personen (da nicht Person sein kann, was nicht Substanz für sich ist) sei numerisch Eine *); es ist nicht blos ein colossaler Einfall, zu sagen: das Eine absolute Princip entfalte sich zu drei Personen ohne alle substanzielle Entfaltung, ohne Gegen- und Gleichsatz seiner selbst, (welche Ideen von Princip, von Substanz, von Person und von Processen der Personification!!) — nein, es widerspricht diese Ansicht auch der bestimmt ausgesprochenen Kirchenlehre. Denn diese lautet: „Jede der drei Personen (singulatim quaelibet personarum) ist die Substanz oder Essenz oder göttliche Natur; indem der Vater dem Sohne im Zeugungsacte seine Substanz gegeben (dedit, transtulit), und sie doch zugleich für sich zurückbehalten hat (retinuit eam sibi); und so (d. h. nicht im numerisch-realen Sinne, sondern im Sinne der Identität, ohne Theilung und Trennung) haben Beide dieselbe Substanz (eandem substantiam); und so hat sie auch der von Beiden ausgehende h. Geist. Und daher sind die drei gött-

*) „Der Vater subsistirt in sich in eigener Selbstbestimmung und gibt dem Sohne, der wieder eine Subsistenz in sich selber hat, daß er, Princip vom Principe, zugleich in ihm subsistirt; während der Geist ebenfalls in sich selber subsistirend, zwei andere Subsistenzen in den beiden ersten Principien hat." Görres l. c. S. 69.

lichen Personen nach dem orthodoxen und katholischen Glauben con= substanzial", d. h. sie haben, jede für sich, dieselbe (aber nicht in numerischer Einheit daseiende, sondern in Ungebrochenheit, Ungetrenntheit, Unveräußertheit dreimal vorkommende) Substanz*). Vielleicht, daß dieses doch noch einmal dem Hrn. Cl. deutlich wird, falls er nämlich dahinter kommen sollte, was für einen Unterschied Günther zwischen dem real-Einen absoluten Princip (der una quaedam summa res des IV. Conc. Later., quae non est generans neque genita nec procedens) und der in der Personbildung stattfindenden Substanziirung oder Hypostasirung desselben macht. Substanz (ὑπόστασις) unterscheidet nämlich G. vom Princip, wie Sein für sich vom Sein an sich.

Mir will daher auch scheinen, als ob Baltzer nicht nöthig gehabt hätte, den Meister in der Weise ausführlich zu rechtfertigen, wie er es S. 220 ff. gethan hat. Es genügt vielmehr die einfache Bemerkung: daß Günther'n die „Einheit der göttlichen Natur" eine reale ist in Hinsicht auf das Eine absolute Realprincip**) (die una summa res), als Voraussetzung der Dreipersönlichkeit, daß sie aber eine formale (eine relatio una absoluta) ist in Hinsicht darauf, daß jede der drei Personen für sich die Substanz ist.

„Die Communicatio idiomatum in der Hypostase", fährt Cl. entstellend fort, „wird geleugnet." S. 144.

---

*) Vgl. meine erste Briefserie S. 136 ff.

**) Görres nennt es „das wurzelhaft Einige, das sich in das Zweieinige aufgeschlossen und in der Dreieinigkeit wieder zum Schlusse bringt. l. c. S. 31.

Ich habe diese Worte nicht einmal, ich habe sie mehrmal gelesen, und wollte doch meinen Augen nicht trauen. Denn gerade die Communicatio idiomatum hat G. in so durchgreifender und allseitiger Weise erhärtet, wie kein anderer Theolog vor ihm. Cl. muß gar nicht wissen, was unter Comm. idiom. zu verstehen ist, wie er auch wirklich keine in seinem Christus hat, weil er die beiden Naturen zu Einer persönlichen res zusammenfließen läßt; denn wenn in der Einen Person Christi die reale Verschiedenheit der zwei Naturen aufhört, so kann von einem Wechselaustausch der Eigenthümlichkeiten Beider keine Rede mehr sein. G. führt überdies aus, daß die Communicatio idiomatum in der formalen Einheit der Person Christi ohne Weiteres begründet sei, so daß er erst diese leugnen müßte, um jene leugnen zu können *).

Endlich sagt Clemens: „Die verschiedenen Erscheinungen und Aeußerungen im Leben des Menschensohnes (will wohl sagen: des Gottmenschen) werden theils der geistigen, theils der göttlichen Persönlichkeit desselben, je nach der Vorherrschaft des einen Lebens vor dem andern zugeschrieben."

Das ist nun zwar richtig; aber Cl. hat unterlassen, hinzuzufügen: daß jene „verschiedenen Erscheinungen und Aeußerungen" doch der einen und selben formalen Person Christi zugehören, deren Eigenthümer der Logos ist. So ist es ja auch im Leben des gewöhnlichen Menschen: die verschiedenen Erscheinungen werden, wenn auf ihre unmittelbare Quelle zurückgegangen wird, theils der geistigen theils der physischen Persönlichkeit, und doch der Einen

*) Eine gründliche und ausführliche Besprechung dessen findet sich bei Baltzer l. c. S. 208 ff.

und selben menschlichen Person, welcher der Geist den Stempel seiner Ichheit aufdrückt, zugeschrieben. „Wie aber Geist und Fleisch Ein Mensch, so sind auch Gott und Mensch Ein Christus." Wie also dort dem Geiste, so fällt hier dem Logos der Primat zu; ja diesem in hegemonischerem Grade, wie G. ausdrücklich bemerkt: „Wie schon die ursprüngliche Verbindung der beiden Naturen vom Willen der göttlichen Person abhing, so war auch die Vorherrschaft des einen Lebens vor dem andern von demselben absoluten Willen abhängig, an den sich überdies der creatürliche Wille in unbedingtem Gehorsam ergeben hatte." *)

Nachdem ich im Bisherigen die Lehre Günthers über die Einpersönlichkeit Christi ausführlich dargelegt und auch gezeigt habe, wie dieselbe von Cl. nicht richtig aufgefaßt und dargelegt worden sei, liegt mir nunmehr der Nachweis der Kirchlichkeit dieser Lehre ob.

II. Die Kirchenlehre von der Person Christi.

In dieser Beziehung hat Dr. Baltzer mir in einer Weise vorgearbeitet (vgl. dessen II. Briefserie S. 152—97), daß ich mich darauf beschränken darf, die Kirchenlehre ohne allen weiteren Commentar vorzulegen, und es dann getrost dem Urtheile des Lesers zu überlassen: ob die wissenschaftlichen Bestimmungen Günther's kirchlich oder unkirchlich seien. Hat ja auch Dr. Clemens weiter nichts gethan (S. 144—50), als einzelne Aussprüche der Kirche citirt, und dann gesagt: also ist G's Lehre nestorianisch.

Es hat aber die Kirche ihre Lehre von der Person Christi formulirt im Gegensatze zu den Irrlehren des Nestorianismus und

*) Ausführlicheres s. wieder bei Baltzer l. c. S. 212—15.

Apollinarismus, der Monophysiten (Eutyches) und Monotheleten, und zwar auf den Generalsynoden zu Ephesus 431, Chalcedon 451, Constantinopel 553 und 680.

Nestorius erkannte nämlich zwar die göttliche und die menschliche Natur in Christus an, bestimmte sie aber in solcher Weise, daß der Menschensohn von dem Gottessohn losgetrennt, und in dieser Trennung fixirt wurde. Er dachte sich nämlich die Vereinigung beider Personen als eine coniunctio oder connexio im moralischen Sinne, so daß in Christo zwei Söhne „in liebender Uebereinstimmung und gleicher Gesinnung und Willensstimmung vereinigt" seien. Darum lehrten auch die Nestorianer: der Gottsohn habe in Christo den Menschensohn nicht zu dem seinigen gemacht, sondern blos Wohnung in ihm genommen, so daß der Mensch in Christus Träger Gottes (θεοφόρος), und Maria nicht Gottesgebärerin sei *).

Nestorius trennte mit den Naturen auch die Personen in Christo, und erkannte keine persönliche Einheit Beider an, sondern führte zwei für sich bestehende (und nur moralisch geeinte) Personen ein. Diese (nestorianische) Vereinigung negirt nicht, sondern affirmirt eine ursprüngliche Trennung zwischen dem Menschen- und Gottessohn. Darum bekämpfte er nicht nur die

*) Nestorius meinte, höchstens könne gesagt werden: Christus, von Anfang an eigenthümlich verbunden mit dem Logos, heiße auch als Mensch θεος, nämlich im weiteren Sinne, durch ἰσοτιμίᾳ, ἀξίᾳ, und nur in diesem Sinne könne Maria θεοτόκος heißen, nie aber in dem Sinne, als ob sie die Gottheit (θεότητα) geboren hätte. Er unterschied also nicht hinlänglich zwischen Naturen und Person; und so mußte sich ihm aus der Zweiheit der Naturen auch eine Zweiheit der Personen ergeben.

ursprüngliche Union der beiden Naturen, in ihr schon eine confusio naturarum, den Monophysitismus im Sinne des Eutyches erblickend, sondern auch die *persönliche Einheit* der beiden Naturen, weil er sich dieselbe nicht anders zu denken vermochte, als unter der Voraussetzung eines *realen Eins*, somit einer *Vermischung* der Gottheit und Menschheit, der monophysitischen Ketzerei; kurz er bekämpfte die unio naturalis und hypostatica.

Nestorius erhob sich in seiner rein abstrahirenden Verständigkeit nicht zur speculativen Idee des Gottmenschen, als einer Person, die in ähnlicher Weise die zwei Naturen (die göttliche und menschliche) in sich begreift, als die Person des Menschen die physische und geistige Natur. Und wegen dieses Abgangs der Einheitsidee des Gottmenschen dachte er sich den Menschen- und den Gottessohn, jeden in bloßem Fürsichsein, und vereinigte beide nur durch eine moralische Uebereinstimmung des Willens und der Gesinnung.

Umgekehrt dachten sich die *Monophysiten* (nach dem Vorgange des *Eutyches*) die *Einheit der Person Christi* in solcher Weise, daß sie die *unvermischte reale Zweiheit der Naturen*, die volle und unveränderte Integrität derselben aufgaben. Sie vermochten nicht, die persönliche Einheit festzuhalten, wenn die unvermischte Synthese beider Naturen gelehrt werde, schrien vielmehr schon über Nestorianismus, wenn die Katholiken von einer synthetischen Person Christi (ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν) sprachen. Sie waren also in Folge anthropologischer Unkenntniß, wie Dr. Clemens, in dem Wahne befangen: von einer Einpersönlichkeit Christi könne nur im *numerisch-realen* Sinne, d. h. unter Voraussetzung eines *arithmetisch-realen* Eins (oder wie Clemens wörtlich

sagt: wenn „der Unterschied der beiden Naturen in Christus nur noch ein formaler", also kein realer mehr ist) die Rede sein. Eine solche persönliche Realeinheit ist freilich ohne Mischung der Naturen, die von den Eutychianern als conditio sine qua non der Einpersönlichkeit gelehrt wurde, nicht möglich. So ließen denn dieselben die Persönlichkeit Christi ἐκ δύο φύσεων entstehen, aber nicht ἐν δύο φύσεσιν bestehen.

Die Monotheleten gaben den Katholiken zwar die Zweiheit der Naturen in der Einheit der Person zu, aber sie verkümmerten jene Naturen dadurch, daß sie ihnen nur einen Willen zuerkannten. Sie brachten also die vollkommene und unverkümmerte selbstbewußte Willensfreiheit des Menschensohnes in der unio hypostatica der Person des göttlichen Logos zum Opfer, während die Eutychianer die Persönlichkeit des Menschensohnes in ihrer realen Hypostase ganz und gar leugneten.

Endlich muß wegen der sogleich anzuführenden kirchlichen Bestimmungen des Apollinarismus Erwähnung geschehen. Dieser nahm in Christo keinen creatürlichen Geist an, sondern ließ den Logos an dessen Stelle treten, und leugnete in dieser Weise die vollkommene Menschennatur, die er zu einer geistig willen- und thatlosen herabsetzte.

Man hat bisher dafür gehalten, daß in diesen Häresien (wenn man noch den Doketismus und Adoptianismus hinzunimmt) sämmtliche in Betreff der Person Christi möglichen Irrthümer erschöpft seien, vorausgesetzt, daß die kirchliche Lehre vom Logos als göttlicher Person festgehalten wird. Und Dr. Clemens bestätigt diese

Ansicht, indem er Günther'n dadurch zu verketzern sucht, daß er ihn einer jener alten Häresien, des Nestorianismus bezichtigt.

Ist denn die Brille, durch welche Clemens die Lehre Günther's betrachtet, so trüb, daß er die grellsten Unterschiede nicht mehr wahrnehmen kann?

Nestorius kennt nur eine moralische Vereinigung der beiden Personen; läßt den Gottessohn nur Wohnung (μόνην ἐνοίκησιν) im Menschensohne nehmen, wie auch der h. Geist Wohnung in allen Erlösten nimmt; macht den Menschensohn zum Träger Gottes, zum ϑεόφορος, was auch jeder Gläubige von sich rühmen kann; und leugnet daher, daß Maria Gottesgebärerin sei.

Günther macht in bestimmtester Weise auf den wesentlichen Unterschied zwischen der Einigung des h. Geistes mit den Erlösten, der Einwohnung, und der Einigung des Logos mit dem Menschensohne, der Incarnation aufmerksam. Nach Günther: Erhebung des Menschen Jesus in die Form des göttlichen Selbstbewußtseins, in die Person des Logos, nach Nestorius nicht; hier der Menschensohn Träger des Gottessohnes, dort der Gottessohn Träger des Menschensohnes; hier eine bloße Willensübereinstimmung, dort persönliche Einheit: hier Maria ἀνϑρωποτόκος, dort ϑεοτόκος.

Bei Nestorius Getrenntheit der persönlichen Naturen, Leugnung der unio naturalis et hypostatica; bei Günther ursprüngliche und unzertrennliche Vereintheit der beiden Naturen, weshalb Christus auch „in keinem Momente seines Daseins als Mensch nicht wissen konnte, daß er ursprünglich und unzertrennlich mit dem Logos Gottes vereint sei, welche Unmöglichkeit des Nichtwissens immer die Wirk-

lichkeit, d. h. Einheit des formalen Bewußtseins beider Substanzen in ihrer realen oder factischen Einigung voraussetzt".

Dort zwei für sich bestehende Personen ohne persönliche Einheit Beider; hier kein losgetrenntes Fürsichbestehen des Menschensohns, kein solcher persönlicher Bestand desselben, wie er bei uns stattfindet, sondern objectiv und subjectiv zu eigen dem Logos und mit und in ihm; eine unio secundum naturam et secundum hypostasin.

Dort die forma Dei vom Menschensohne (und damit auch die formale Einheit des Gottes- und Menschensohns) geleugnet, hier gelehrt: daß der Mensch Jesus nicht einen Augenblick ohne die forma Dei existirend gedacht werden könne.

Sind das keine wesentlichen Verschiedenheiten? Oder sind dieselben mit den Worten bezeichnet: „Der einzige Unterschied zwischen der Nestorianischen und der Günther'schen Schule besteht darin, daß die erstere, wie es scheint, den Menschensohn von vornherein neben dem göttlichen Logos Person sein ließ, während er nach der letzteren erst allmälig durch die Entwickelung zur Person wird" (S. 153 f.)?

Doch was lehrt die Kirche?

In dem vom Ephesinischen Concil aufgenommenen III. Anathematism des h. Cyrillus heißt es:

„Wenn Jemand in dem Einen Christus die Hypostasen nach der Union trennt, und blos durch eine Vereinigung nach Würde, Ansehen, Macht, und nicht vielmehr durch ein Zusammenkommen nach natürlicher Einigung verbindet, der sei im Banne!" Und zur näheren Erklärung fügt das Concil hinzu: Denn „diejenigen, welche die Subsistenzen nach der Union theilen,

und sie, d. i. Gott und den Menschen, einzeln für sich (singulas separatim) setzen, eine Verbindung derselben nach der bloßen Dignität aussinnend, stellen durchaus zwei Söhne auf, da doch die h. Schrift lehrt, es sei Ein Sohn und Herr." Die Synode spricht von „Hypostasen", „Subsistenzen", das ist nach der Auslegung des Dr. Clemens selber (S. 156) von Personen in der Mehrzahl (d. i. in der Zweizahl) *); dasselbe lehrt Günther. Sie lehrt aber auch eine „Verbindung" derselben zu Einer Person; eben so Günther. Und diese Verbindung ist „bewerkstelligt" durch eine ἕνωσις φυσική, d. h. durch eine Vereinigung der beiden in sich subsistirenden Naturen (Subsistenzen); eben so nach Günther, bei welchem die Vereinigung der Substanzen, die physische Einigung, die Vorbedingung ist für die persönliche Einigung oder das formaleinheitliche Selbstbewußtsein, die ohne jene ἕνωσις φυσική undenkbar wäre.

Genau dasselbe lehren die Väter der Synode zu Chalcedon, sprechen sich aber zugleich über das zwischen dem Menschen Jesus und dem göttlichen Logos obwaltende Verhältniß aus, indem sie sagen: daß diesem eine vorzügliche, nämlich die hegemonisch bestimmende Stellung zukomme, wodurch, so wie durch die Bezeichnung des Menschen als des Theilnehmers an der Herrlichkeit des Logos in der copulativen Einheit, sie jenem die freie (persönliche) Selbstbestimmung nicht ab-, sondern zusprechen. „Wir lehren (heißt es nämlich) Einen Sohn und unsern Herrn Jesum Christum, und zwar vorzüglich (principaliter) den göttlichen Logos, den wesenhaften Sohn Gottes und Herrn erkennend; mit erkennend aber den

*) Ein für sich Subsistirendes kann man nun einmal nicht unpersönlich nennen (οὐδὲ γὰρ ἀπροσωπόν ἐστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν).

angenommenen Jesus von Nazareth, als den Theilnehmer (participantem) an der Sohn- und Herrschaft in der Verbindung (copulatione) mit dem Logos Gottes." Die Väter dieses Concils haben aber auch dem am 13. Juni 449 an Flavian geschriebenen berühmten Briefe des Papstes Leo zugestimmt, indem sie nach Vorlesung desselben so wie der beiden Briefe Cyrills riefen: „Das ist der Glaube der Väter, das ist der Glaube der Apostel; Petrus hat durch Leo gesprochen, Leo und Cyrill haben gleich gelehrt." In diesem Briefe heißt es aber: Gott ist Mensch geworden so, daß die Eigenthümlichkeit einer jeden der beiden Naturen und Substanzen bewahrt blieb, aber in Eine Person zusammenging. (Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coëunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas.) Leo versteht also unter der Person Christi das Resultat des Zusammentreffens der Naturen, die Gesammtperson oder die Lebenseinheit, welche zu gleicher Zeit Gott und Mensch ist, und nicht ausschließlich die Person des Logos. (Ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili: ut... unus atque idem mediator dei et hominum et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero.) Der wahre Gott ist geboren in eines wahren Menschen ganzer und vollständiger Natur, ganz in dem Seinen, ganz in den Unsrigen. (In integra veri hominis perfectaque natura verus natus est deus, totus in suis, totus in nostris.) Es kommt daher nicht derselben Natur zu, zu sagen: ich und der Vater sind Eins, und zu sagen: der Vater ist größer als ich; wohl aber der einen und selben persona composita. (Non eiusdem

naturae est, dicere: ego et pater unum sumus, et dicere: pater maior me est.) Aufs Bestimmteste spricht er es aus: daß die christliche Grundwahrheit eben so aufgehoben wäre, wenn die Menschheit als wenn die Gottheit irgendwie verkürzt wäre. (Catholica ecclesia hac fide vivit, hac proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas.) Eben so schreibt er in seinem Briefe an den Clerus und das Volk zu Constantinopel: „Nichts fehlte Christo von dem, wovon sicher ist, daß es zur menschlichen Natur gehöre, Seele, Vernunft, Leib."

Weitere Bestimmungen macht die fünfte allgemeine, die zweite Constantinopolitanische Generalsynode: „Wer nicht bekennt, daß die Verbindung des göttlichen Logos mit dem geistig beseelten Fleische der Zusammensetzung oder der Person nach (κατα σύνθεσιν ἤγουν καϑ᾽ ὑπόστασιν) geschehen sei, und daß deshalb die Person desjenigen, der unser Herr Jesus Christus ist, Einer von der h. Dreieinigkeit, Eine sei, der sei im Banne." Und: „Indem die h. Kirche Gottes die Gottlosigkeit dieses doppelten Unglaubens (der monophysitischen Vermischung und der nestorianischen Trennung der beiden Naturen) verwirft, bekennt sie die Einheit des göttlichen Logos und des Fleisches der Zusammensetzung (σύνθεσις), d. h. der Person nach. Denn die synthetische Einheit (ἡ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἕνωσις) in dem Geheimnisse Jesu Christi bewahrt nicht nur unvermischt das Zusammengekommene, sondern läßt auch keine Trennung zu."

Hier wird die unvermischte Zweiheit und reale Verschiedenheit der Naturen, und doch zugleich die Einheit derselben ausgesprochen. Diese Einheit wird eine Einheit der Zu-

sammensetzung oder der Person nach, eine synthetische Einheit genannt. Dadurch ist diese Einheit, die Eine Person Christi als eine formale bezeichnet, weil als eine auf der Grundlage zweier unvermischten Naturen sich einstellende.

Dr. Clemens aber steift sich S. 147 seiner Briefe auf die, den von uns angeführten unmittelbar vorhergehenden Worte des Concils (Mansi tom. IX. S. 377 C.): „Wenn Jemand behauptet, daß die Einigung des Wortes Gottes mit dem Menschen . . . der Beziehung oder dem Verhältnisse nach (ἢ κατ' ἀναφορὰν ἢ σχέσω, d. h. der Relation nach) . . . stattgefunden habe . . . der sei im Banne.“ Und mit Beziehung hierauf fährt er S. 153 f. fort: Die Nestorianer legten Christo „wegen der Einheit der Relation und des Personen-Verhältnisses nur eine relative (wechselseitige) Thätigkeit (μίαν σχετικὴν ἐνέργειαν) bei. Der einzige Unterschied zwischen der alten (Nestorianischen) und der neuen (Günther'schen) Schule besteht darin: daß die erstere, wie es scheint, den Menschensohn von vornherein neben dem göttlichen Logos Person sein ließ, während er nach der letztern erst allmälig durch die Entwickelung zur Person wird.“

Ich aber frage: was für eine „Relation“ zwischen dem Logos und dem Menschen in Christus ist, als Person-Einheit Beider, von dem Concil als häretisch bezeichnet worden? Die des Theodor von Mopsveste und des Nestorius, wie in jenem Canon ausdrücklich bemerkt wird (καθὼς Θεόδωρος λέγει . . . καθὼς οἱ Νεστοριανοὶ τὸν θεὸν λόγον υἱὸν καὶ χριστὸν καλοῦντες). Und welches war die „Relation“, welche diese aufstellten? Theodor von Mopsveste und Nestorius nahmen an: daß

der in allen Dingen gegenwärtige Logos doch eine besondere Beziehung zu dem Menschen Jesus habe, weil dieser Mensch um seiner Beschaffenheit willen desselben Namens und Ranges gewürdigt sei, die dem Logos von Natur zukommen. In diesem Sinne sprachen beide Männer von einer beziehungsweisen Einheit, unio relativa, ἕνωσις σχετική, wie auch schon die beigefügten Worte des Concils „ἢ κατὰ ἰσοτιμίαν ἢ κατὰ αὐθεντίαν ... ἢ κατὰ εὐδοκίαν“ beweisen, in diesem Sinne wurde die beziehungsweise Einheit von dem Concil verworfen. Denn demgemäß kam Nestorius so wenig als Theodorus zu einer eigentlichen Menschwerdung Gottes, sondern nur zu einem Verhältnisse (σχέσις) zweier getrennt bleibenden Naturen, das er eine geheimnißvolle Zusammenfügung (συνάφεια) nannte. Deshalb bemerkt Cyrill mit Recht: nach Nestorius sei der Sohn Gottes bei diesem Menschen nur gleichsam zu Gast (πρόξενος, παρακομιστής), nur Beziehungen, Relationen zwischen beiden blieben übrig (σχετικὴ συνάφεια). Allein (fährt er fort) hätte der Sohn Gottes die Menschheit sich nicht zu eigen gemacht, so bliebe sein Verhältniß zu ihr ewig nur ein äußeres, und Christus der Mensch hätte die Sohnschaft nur durch Zuerkennung (μεθεκτικῶς και εἰσκεκριμένως). Aber das Geschenkte, Zuerkannte, nicht aus dem inneren Wesensbestande Fließende wäre auch verlierbar, das von Außen Gewährte (τὸ θύραθεν πορισθὲν) könnte auch wieder wegfallen. Sie nannten zwar Christum auch Sohn, aber nicht φύσει, sondern nur θέσει (υἱὸς θετός), einen angenommenen Sohn, der an der Würde Gottes und göttlichen Gaben Antheil haben solle. Aber was sei das für ein Sohn? Einen Menschen anzubeten, der nur in der

συνάφεια mit Gott stehe, sei offenbar Abgötterei. Die bloße συνάφεια gebe nie ein Recht zur Anbetung der Menschheit. Die Vermählung sei ja mehr als die συνάφεια, denn Paulus sage: „Wer mit dem Herrn vermählt ist, ist Ein Geist mit ihm." Gleichwohl würden die Gläubigen nicht angebetet. Deshalb wollten die Nestorianer auch das Wort ἕνωσις abschaffen, während doch keine Vermengung darin liege, sondern nur eine συνδρομή. Denn nicht bloß das Einfache oder μονοειδές nennen wir Eines, sondern auch das Zwei- oder Dreifache, wenn es vereint ist. Συνάφεια aber oder συνδεσμός, was die Nestorianer behalten, führt nicht hinaus über das Verhältniß von Meister und Schüler oder Gehülfen. — Dem h. Cyrill dagegen ist die Menschwerdung des Logos das Ineinander der Aneignung des Unsrigen (ἰδιοποίησις), und des Theilgebens (κοινοποιεῖν) an dem Seinigen. In der Einen Person Christi ist Beides vollzogen: daß der Sohn Gottes das Menschliche zu dem Seinigen gemacht hat, und demselben Theil gegeben an sich selbst.

Und nun frage ich den Dr. Clemens: Lehrt Günther diese äußere (Nestorianische) Relation, wodurch er nur „an der Würde Gottes und göttlichen Gaben Antheil" hat, oder lehrt er jene innere aus dem „Wesensbestande" des Gottmenschen hervorfließende Relation, von welcher auch Cyrill spricht, und durch welche der Mensch Jesus an dem Selbstbewußtsein des göttlichen Logos Antheil hat, und ein „Ineinander der Aneignung und des Antheilgebens" (ἰδιοποιεῖν und κοινοποιεῖν) gesetzt ist? Oder ist Jeder schon Häretiker, der nur das Wort „Relation" (wenn auch in anderem [contradictorisch entgegengesetztem] Sinne als Nestorius) zur

Bezeichnung der persönlichen Union des Logos mit dem Menschen Jesus gebraucht? Dann wäre, um nur Einen zu nennen, auch der h. Thomas von Aquino durch obige Worte des Concils als Häretiker bezeichnet, denn auch er nennt die Unio ein Verhältniß (relatio quaedam) zwischen Gott und der Menschheit. (Q. XVI. 6. Q. XXXV. 5.)

Es geht aber auch aus den Erklärungen des 6. allgemeinen Concils hervor, daß die menschliche Natur in Christo nicht als eine unpersönliche zu denken, und somit auch für das Verständniß der Einpersönlichkeit Christi die Idee der Relation zu Hilfe zu nehmen sei. Ja schon die diesem Concil vorhergehenden Streitigkeiten beweisen das.

Theodorus, Bischof von Pharan, einer der bedeutendsten Vertreter der μία ἐνέργεια, lehrte: Alles, was von Christus erzählt ist, auch was seiner Seele und seinem Leibe zugehört, geschah aus Einem Princip einheitlich (ἀρχοειδῶς, μοναδικῶς καὶ ἀδιαιρέτως), beginnend und gleichsam quellend aus des Logos Macht, Weisheit und Güte, hervortretend aber durch Vermittelung der vernünftigen Seele und des Leibes; denn auch Schlaf, Müdigkeit, Hunger und Durst, Bewegung und Ruhe ist auf die allweise und allmächtige Thätigkeit des Logos, der Mensch werden wollte, zurückzuführen; und daher ist Alles der Einen Thätigkeit des ganzen Logos als Eines zuzuschreiben. Es ist also in Christus Ein Wille und dieser ist göttlich (αὐτοῦ γὰρ τὸ θέλημα ἕν ἐστι, καὶ τοῦτο θεϊκόν. Mansi. XI. 568). Auch die natürlichen Bewegungen sind in Christus Thätigkeiten, nämlich des Logos. Leib und Seele waren hienach in Christus nichts als das willige Organ des allein-

herrschenden Logos für das Hervortreten Seiner ἐνεργεια, die er μία θεοῦ ἐνέργεια nennt.

Aehnlich hielt sich Cyrus von Alexandrien an die μία θεανδρικὴ ἐνέργεια, sowohl in seinen Verhandlungen mit den ägyptischen Monophysiten, als in seinem Briefe an Sergius, Patriarchen zu Constantinopel. Letzterer aber verleitete den Kaiser Heraclius im Jahre 638, ein dogmatisirendes Edict, die Ekthesis zu erlassen, welche Anfangs untersagt, von Einer oder zwei Energien zu reden, am Schlusse aber Einen einigen Willen in Jesu Christo zu glauben befiehlt. Später aber sah er sich veranlaßt, den Kaiser Honorius zu bewegen, die Ekthesis zurückzunehmen, und eine andere Verordnung, den Typus zu erlassen, worin alles Disputiren über Einen oder zwei Willen schlechterdings untersagt wurde.

Auch Pyrrhus, gewesener Patriarch von Constantinopel, bekämpft die Lehre von zwei Willen, und wendet unter Anderem dagegen ein: Zwei Willen setzen zwei Wollende voraus; in Einer Person aber können nicht zwei Wollende sein.

Was wird nun von katholischer Seite gegen diese monotheletischen Verirrungen vorgebracht? Der gelehrte Mönch Sophronius, seit dem Jahre 634 Patriarch von Jerusalem, schreibt jeder der zwei Naturen ihre eigene Wirkungsweise zu. Aber darum, fügt er erklärend hinzu, gehen sie nicht auseinander, haben vielmehr eine sich ineinander fügende Wirkungsweise, ein Zusammenwirken (κατάλληλος ἐνέργεια, συνέργεια); dieses Zusammenwirken aber haben sie durch die Hypostase des Einen und selbigen Christus, der in den beiden Naturen geschaut wird, und, was jeder derselben

zukommt, wirkt nach der wesentlichen Qualität, die einer jeden von beiden eingeboren ist.

Und der Mönch Maximus, welcher sowohl in Afrika als in Italien sich durch seine Disputationen und seinen Eifer gegen die Ketzerei der Monotheleten und sein standhaftes Martyrium ausgezeichnet hat, schreibt: Es sei von allen Philosophen und christlichen Theosophen zugegeben, daß Synthesen nur bei Dingen möglich seien, die ein Bestehen in sich haben, nicht aber bei solchen, die nur an einem Anderen (als Accidenzien, Eigenschaften, überhaupt selbstlos, ohne Fürsichsein) sind. Und auf die Frage des Pyrrhus: haben also wie die Naturen so auch die Willen nichts mit einander gemein? antwortet er: nichts, als die Hypostase der zwei Naturen. Das Auszeichnende der Person Christi war, daß er nicht bloß als Gott, sondern auch als Mensch wollte, und zwar so, daß der menschliche Wille nicht tadelnswerth war. Der Logos schuf die Menschheit zum Sein und nicht zum Nichtsein; sie kann aber nicht sein ohne Willen, ohne Selbstbehauptung und Kraft des Widerstandes. Es gebe (fährt er fort) drei Gattungen des Lebendigen: Organisches, Animalisches und Vernünftiges; Bewegung, nicht bloß Leiden, sei in ihnen allen, aber im Vernünftigen die freie Bewegung (κίνησις αὐτεξούσιος), also dürfe uns der „natürliche Wille“ kein Bedenken machen, er bedeute das, was zur menschlichen Natur gehöre, den freien Willen. Wenn also der Logos Fleisch werden wollte, vernünftig beseeltes Fleisch, so war er auch als Mensch wesentlich ein wollender. Und wenn die Väter sagen, Christus habe seinen Willen formirt, so bedeute das nicht, der Logos habe seinen Willen bestimmt, sondern er als Mensch habe in sich und durch sich die Mensch-

heit Gott dem Vater unterworfen; und so ein Beispiel vollkommener Art aufgestellt, damit auch wir freiwillig uns unterwerfen.

Und nun blicke Herr Clemens darauf zurück, wie Günther die Idee der Persönlichkeit Christi bestimmt; und dann frage er sich: ob derselbe wesentlich Anderes lehre, als was auch Maximus und Sophronius: daß in der Einen und selbigen Hypostase jede der beiden Naturen nach der ihr eingeborenen Qualität wirke; daß die Menschheit der Gottheit nicht synthetisch verbunden werden könne, wenn sie nicht auch ihr Bestehen in sich und ihr Wirken aus sich habe und behalte; daß der Mensch in sich und durch sich dem Willen des Logos, der mit dem Willen des Vaters Eins ist, sich frei unterwerfe; daß also die menschliche Persönlichkeit sich in der Synthese mit dem Logos nicht negire, sondern affirmire, aber als eine nicht außer und ohne, sondern mit und in dem Logos bestehende und von diesem getragene, und daher auch mit und in ihm sich erfassende?

Papst Martinus I. endlich sprach auf der im Jahre 649 gehaltenen Lateran-Synode das Anathem aus über Theodorus, Cyrus, Sergius, Pyrrhus und Paulus, über die Ekthesis und den Typus; und befahl unter gleichem Anathem, zu glauben: daß zwei Naturen unvermischt und ungetheilt in der Person Christi aufbewahrt seien, so wie daß die göttlichen und menschlichen Eigenschaften indeminute et indeminorate fortdauern; und daß Christus duas voluntates cohaerentes unitas, und eben so duas operationes habe.

Wie stimmt dazu der Clemens'sche blos formale Unterschied der beiden Naturen?

Nichtweniger hebt Maximus, und mit ihm Anastasius, gegen Makarius von Antiochien, der es für unzulässig erklärte, zwei außer einander stehende Willen in Christo anzunehmen, hervor: daß eine ihres eigenen Willensherdes beraubte Menschheit keine wirkliche, und daß bei solcher Lehre Christi Vorbildlichkeit für uns verkürzt sei.

Insbesondere antwortet Maximus auf die Frage: Was ihm dann als Band der Einheit zwischen den zwei Naturen und Willen übrig bleibe? Die persönliche Einigung (ἕνωσις ὑποστατική); denn im Logos hat die Seele Christi ihre Hinterlage (ὑπέστη). In dieser Beziehung in Eins zusammengehend, tauschen die Naturen sich gegenseitig das, was jeder physisch zukommt, aus, so daß es gemäß der geheimnißvollen Einigung jeder von beiden zukommt, aber ohne Vermengung und Verwandlung des natürlichen Wesens. Jede der Naturen wirkt für sich, wenn sie auch den Willen der anderen sich aneignet — τρόπος ἀντιδόσεως. Dazu kommt als weitere Folge der hypostatischen Einigung die geheimnißvolle Weise des Kreisens der Naturen in einander — die περιχώρησις.

So hat also nach Maximus die Menschheit Christi in sich selbst den Focus für freie Willensentschlüsse und für gute Handlungen, d. i. er faßt sie persönlich auf. Dadurch erst wird die Vorbildlichkeit Christi festgestellt. Auch von Anastasius, dem Schüler des Maximus, wird die persönliche menschliche Selbstbestimmung festgestellt; indem er sagt: Nun sind aber Glaube und Liebe wie alle Tugenden nur möglich durch den freien Willen (ἑκούσιον) und die eigene Thätigkeit der Seele. Spräche man also diese constitutive

Beschaffenheit unserer Natur (τὰς συστατικὰς τῆς ἡμετέρας φύσεως ἰδιότητας) Christo ab, nämlich den Willen und die Willensthätigkeit (θέλησις καὶ ἐνέργεια), so wäre seine Menschheit den unvernünftigen Wesen gleich. Hat aber Christus keinen vernünftigen Willen in seiner Seele, nach welchem Willen oder durch welchen hat er des Vaters Gebote gehalten? Nach dem Willen des göttlichen Logos? Aber dessen Wille ist ja gebietend, herrschend, und des Vaters Wille ist ein und derselbe mit dem Willen des Sohnes. Durch welchen Willen also? Denn ein Anderes ist doch der gebietende, ein Anderes der gehorchende Wille. Man hat nur die Wahl zu sagen, der gehorchende sei der Wille des Logos, eben damit aber auch die göttliche Natur des Logos arianisch zur Unterthanin, Dienerin zu machen, was keiner Widerlegung bedarf, oder aber man muß einen wahrhaften menschlichen Willen in Christus annehmen. Sonach ist ein vom Willen des Logos verschiedener und doch reiner, guter und freier Wille anzunehmen, eine vernünftige Kraft des denkenden, überlegenden Willens (θέλησις λογική, βουλευτική καὶ διανοητική). Nur so erhält es seine Bedeutung, daß er die Knechtsgestalt annahm, um die Gebote, gegen die der Knecht Adam ungehorsam gewesen war, durch seinen Gehorsam in Knechtsgestalt zu erfüllen, und um die Schuld zu tilgen, die der Knecht auf sich und uns lud, den Tod, den der Knecht (Christus) durch seine Gottesgestalt im Gehorsam bis zum Tode bezahlte.

Ich aber füge hinzu: ein freier Wille ist eine Kraft, welche einer Substanz inhärirt, die eben durch freie Willensäußerung sich in ihrer Qualität bekräftigt, und aus dieser Bekräftigung als freie Substanz, d. i. als Person sich zurücknimmt. Ein vom Willen des

göttlichen Logos verschiedener freier Wille schließt die Persönlichkeit des Wollenden in sich.

Der spätere Monotheletismus gab zu: daß jede Natur, die ist, auch wirken muß, und lehrte demgemäß zwei Naturen und zwei natürliche Willen in Christo. Aber er suchte diese Zweiheit nicht in der Person einheitlich zu vermitteln — durch ein formales Band, — sondern in dem Willen selber, den er somit als einen zusammengesetzten bezeichnete. Und es berief sich diese monotheletische Ansicht darauf, daß ja auch im Menschen zwei Naturen und doch nur Ein Wille vorkämen.

Hier sieht man so recht, wie der anthropologische Boden es war, auf welchem die Häresien in Betreff der Person Christi hervorsproßten. Wer sagt denn: daß im Menschen nur Ein Wille vorkomme? Der Apostel Paulus gewiß nicht; das empirische Bewußtsein auch nicht.

Und weil ohne das anthropologische Selbstverständniß die vollkommene Verständigung über die Person Christi nicht möglich ist; so vermochten auch die Kirchenlehrer das letzte Wort zur wissenschaftlichen Erklärung dieses Dogmas noch nicht auszusprechen.

Wenden wir uns nach diesen Vorbemerkungen zu dem 6. allgemeinen oder 3. Constantinopolitanischen Concil selber, welches der Kaiser Constantin Pogonatus berief, um den monotheletischen Streitigkeiten ein Ende zu machen! In dem Decrete des Kaisers, welches die Decrete dieses Concils bestätigt, heißt es: „Wir aber vermeiden die Gefahr des doppelten Abgrundes, sowohl der Trennung als der Vermischung, und beschreiten gleichsam den königlichen Weg, indem wir zwei Naturen in Christus und zwei ihnen ent-

sprechende Thätigkeiten bekennen, welche ohne Trennung in Eine für sich bestehende Person zusammenkommen, welche beide Eigenthümlichkeiten zu Einer Gemeinschaft zusammengeführt hat. Nicht als sei neben den Naturen die Person eine andere, sondern in dem Sinne, daß in der für sich bestehenden Person des Logos die ganze menschliche Natur formirt sei, und was ihr zukommt, vollziehe, die Sünde allein ausgenommen, uneingeschränkt mit dem Logos, so wie auch der Logos, was ihm zukommt, mit der von ihm angenommenen menschlichen Natur unverkürzt vollzieht?"

Zwei also, der Logos und der Mensch, jeder nach der Eigenthümlichkeit seiner mit der andern nicht vermischten Natur, wirken ganz unverkürzt und uneingeschränkt in der Einen Lebensgemeinschaft, die sie eingegangen. Und diese Gemeinschaft hat zur Voraussetzung die Eine Persönlichkeit, die nicht etwas Anderes, ein Drittes neben den Naturen ist, sondern dadurch zu Stande kommt, daß die Person des Logos die menschliche Natur in der Weise gestaltet — διαπλασθείσης — (oder, wie Günther sich ausdrückt, derselben den Stempel ihrer Ichheit in der Weise aufdrückt), daß diese zwar uneingeschränkt ihre Eigenthümlichkeit (Qualität) zur vollen Offenbarung bringt, aber doch nicht als eine vom Logos getrennt für sich (sondern in und mit dem Logos) bestehende und wirkende Person zur Darstellung kommt. Es ist also vom Concil die vollkommene (d. i. persönliche) Entfaltung der menschlichen Natur affirmirt; negirt ist nur eine solche sich in sich abschließende Bethätigung, daß zwei getrennt für sich bestehende Personen zum Vorschein kämen, in welchem Falle die Einheit beider nur in nestorianischer Weise, d. i. als eine moralische gedacht werden könnte. Ist also diese Lehre des

Concils: daß die „zwei Naturen in Christus und die zwei ihnen entsprechenden Thätigkeiten ohne Trennung in Einer Person zusammenkommen, welche beide Eigenthümlichkeiten zu einer Gemeinschaft zusammengeführt hat", verschieden von der Lehre Günthers: daß „in Christus eine formale Einheit (Ichheit, Persönlichkeit) vorkomme, unter welcher das göttliche und menschliche Leben desselben zu stehen komme, und in welcher der Logos das Siegel seiner (göttlichen) Ichheit jedem Vorgange in der einen wie in der andern Region seines ungetrennten Doppellebens aufdrücke"? Oder sollte Jemand in den Worten des Concils die Lehre des Dr. Clemens ausgesprochen finden können: daß „der Unterschied der beiden Naturen nach der Einigung gleichsam nur noch ein formaler, die Einheit der Persönlichkeit also eine reale sein müsse"??

Und wenn Cl. fortfährt: „Auf der Realität der Person Christi beruht die Lehre der Kirche, daß die Mutter des Herrn die wahrhafte Gottesgebärerin sei"; so gebe ich zu, daß unter jener Voraussetzung (der realen Einheit der Persönlichkeit Christi) Maria allenfalls Gottesgebärerin genannt werden könnte, daß sie aber aufhören würde, zugleich die Mutter Jesu, des Menschen und Menschensohns, zu sein.

Etwas Anderes ist es, sagen: die Form des Logos, welcher eine reale Person ist, ist zugleich Form seiner angenommenen menschlichen Natur (ähnlich wie der Geist, der auch eine reale Person ist, die Form des Leibes genannt wird), und etwas Anderes, sagen: die Einheit der Persönlichkeit Christi ist eine reale. Jener Ausdruck negirt nicht, daß der creatürliche Geist auch zu seiner eigenen Form komme, und Form des Leibes Jesu sei; dieser aber mischt die Na-

turen zu einem gemeinschaftlichen Dritten, der Einen realen Persönlichkeit, zusammen.

Auf welche kirchlichen Aussprüche stützt denn nun aber Cl. diese seine Ansicht von der real-einen Persönlichkeit Christi?

Auf die Aussprüche im Canon 7 des Conc. Const. II. Dieser Canon lautet vollständig:

„Wenn Jemand das Wort in zwei Naturen (ἐν δύο φύσεσι) gebraucht, jedoch nicht um zuzugestehen, es sei in Gottheit und Menschheit der Eine Jesus Christus unser Herr zu bekennen, damit dadurch die Verschiedenheit der Naturen, aus denen unvermischt die unaussprechliche Einheit entstanden, bezeichnet werde, so daß weder der göttliche Logos in die Natur des Fleisches verwandelt, noch das Fleisch in die Natur des Logos übergegangen ist (denn beide bleiben der Natur nach, was sie sind, auch wo der Person nach die Einheit entstanden ist), sondern jenes Wort im Geheimnisse Christi im Sinne der Trennung nach Theilen nimmt; oder wenn Jemand die (Zwei-) Zahl der Naturen bei unserem Einen Herrn Jesus, dem eingefleischten Gottesworte, zugestehend, nicht blos theoretisch der Naturen, aus welchen er ja auch zusammengesetzt wurde, Unterschiedenheit auffaßt, welche (letztere) nicht aufgehoben wird wegen der Einigung (der Eine besteht ja aus beiden, und durch den Einen die beiden), sondern auch praktisch sich dazu der Zahl bedient, als habe Er (Christus) die Naturen als getrennte und insofern als eigene (für sich bestehende) Hypostasen, der sei im Banne."

Dieser Canon ist schwer verständlich. Ich will versuchen, ihn zu beleuchten.

Es handelt sich in demselben um die Zweizahl der Naturen in Christus. Sobald man eine Zweiheit in ihm annahm, war man nach der damals herrschenden Dialektik gar sehr versucht, auch an zwei getrennte, für sich bestehende Individuen zu denken. Der Canon will nun eine Spaltung der Einheit, eine Lösung und Trennung der Naturen, eine Theilung des einen Christus verhüten. Deshalb heißt es mit starker Betonung „bei unserem einen und selbigen Herrn." Deshalb wird noch hinzugefügt „dem eingefleischten Gottesworte", ein Ausdruck, in welchem die Väter die ganze Lehre über die Einheit und Zweiheit in Christo zusammenzufassen pflegten. Deshalb wird endlich gesagt, daß die διαφορὰ der Zwei τῇ θεωρίᾳ μόνῃ zu nehmen sei. Was bedeutet διαφορά? Bei den Dialektikern ist διαφορὰ „Unterschied", „unterscheidendes Merkmal".

Aber was für ein Unterschied? die διαφορὰ, sagen sie, zwischen „Johannes" und „Petrus" liege in dem persönlich Eigenthümlichen, was den einen von dem anderen unterscheide; die διαφορα zwischen „Pferd" und „Stier" sei in den Merkmalen zu suchen, welche diese beiden Thierarten von einander trennen und gegen einander kenntlich machen. Es bezeichnet so διαφορὰ den „Unterschied" zwischen zwei geschiedenen, weil besonderen, einzelnen Dingen (seien es nun Personen oder Sachen); es bezeichnet jene (begriffliche) „Unterschiedenheit", in Folge deren es geschieht, daß ein allgemeines Sein in unterschiedlichen und von einander geschiedenen Einzeldingen und Individuen existirt; kurz: es includirt jene „Unterschiedenheit" die „Geschiedenheit" der Individuen, wo es sich um lebende Wesen han-

delt. Diese (also von den Theologen verstandene) „Unterschiedenheit der Naturen, aus welchen Christus zusammengesetzt", will nun die Kirche „nur theoretisch", nur „in der Theorie" genommen wissen, d. h. nur in der Wissenschaft will sie es dulden, daß man von einer solchen „Unterschiedenheit" rede; sie verbietet aber, einen solchen praktischen Gebrauch davon zu machen, daß man (der Ansicht gemäß: wo „Unterschiedenheit", da sei auch „Geschiedenheit") die real unterschiedenen Naturen auch für real „geschiedene" (κεχωρισμένας) und „für sich bestehende" Individuen erkläre.

Διαφορὰ (heißt es) τούτων, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη. Das τούτων kann nur auf φύσεις bezogen werden. „Die Unterschiedenheit der Naturen, aus welchen er ja auch zusammengesetzt wurde." Dieser Relativsatz ist hinzugefügt, um sogleich die Folgerung, welche Einer aus der „Unterschiedenheit" dem damaligen Sprachgebrauch gemäß ziehen möchte, daß nämlich hier auch eine „Geschiedenheit" vorhanden sei, als unstatthaft zu erklären. „Er ist ja aus diesen zusammengesetzt", also nicht „geschieden", sondern geeint; nicht getrennte Zweiheit, sondern verbundene Einheit.

Οὐκ ἀναιρουμένην διὰ τὴν ἕνωσιν, die Unterschiedenheit ist aber wegen der Einheit nicht aufgehoben, nicht verwischt. Es ist keine Fusion der Naturen eingetreten, sondern die Unterschiedenheit derselben ist gewahrt und bewahrt, obgleich eine persönliche Einheit stattfindet.

Das ist der Sinn dieses, nur unter sorgfältiger Berücksichtigung der damals herrschenden Dialektik, die aus unserer spätern

Darlegung der Lehre der Väter und Theologen in Betreff der Person deutlicher hervorleuchten wird, verständlichen Canons. Und ich bin daher berechtigt, in die Worte Baltzers (l. c. S. 171) einzustimmen:

„Wer möchte wohl aus diesem Canon die Clemens'sche reale Einheit der Person und formale Zweiheit der Naturen herauslesen, da das gerade Gegentheil darin wiederholt gelehrt, und nur die nestorianische Auffassung des ἐν δύο verworfen wird?"

Warum hat ferner Clemens nicht auch den gegen die monophysitische Auffassung des ἐκ δύο gerichteten Canon 8 angeführt? Derselbe lautet: „Wenn Jemand bei dem Bekenntnisse: es sei aus den beiden Naturen (ἐκ δύο φύσεων) der Gottheit und Menschheit eine Einheit geworden, oder bei dem Worte: es sei die eine Natur des göttlichen Wortes Fleisch geworden, nicht so denkt, wie die Väter gelehrt haben: daß aus der göttlichen und menschlichen Natur durch die der Person nach geschehene Union Ein Christus geworden sei, sondern in solchen Ausdrücken Eine Natur oder Substanz der Gottheit und des Fleisches Christi einzuführen versucht, der sei im Banne. Denn bei den Worten: der eingeborene göttliche Logos sei der Person nach mit dem Fleische unirt, sagen wir nicht, daß irgend eine gegenseitige Vermischung der Naturen entstanden sei, sondern wir denken vielmehr, daß, indem jede Natur bleibt, was sie ist, der göttliche Logos mit dem Fleische sich vereinigt habe. Deswegen ist Christus der Gottmensch Einer, eben derselbe gleichen Wesens mit dem Vater nach der Gottheit, und eben derselbe gleichen Wesens mit uns

nach der Menschheit. Denn sowohl jene, die nach Theilen trennen oder zerschneiden, als auch diejenigen, die das Geheimniß des Erlösungsamtes Christi vermischen, verwirft und erklärt gleicher Weise in den Bann die Kirche Gottes."

Was ist hier als Kirchenlehre ausgesprochen?

Christus ist Einer, Einer der Person nach, und zwar durch Vereinigung (Verbindung) des Menschen (Fleisches) mit dem Logos, so daß Er, die Eine Person, aus zwei Naturen zusammengesetzt ist. Eine persönliche Zusammen- oder Ineins-Setzung, eine Synthesis wäre aber so wenig dann vorhanden, wenn die beiden Naturen getrennt für sich personirten, φύσεις κεχωρίσμεναι καὶ ἰδιοϋπόστατοι wären (Nestorianismus), als dann, wenn sie sich vermischten, sei's gegenseitig, zur Darstellung eines Gemeinschaftlichen, in welchem sie zusammenfließen (Clemens), oder bestimmter: daß beide sich durch einander temperiren, wie in der Chemie das Product eine gemeinsame Mischung aus beiden Factoren ist (Theopaschitismus); sei's einseitig, so daß entweder der göttliche Logos in die Natur des Fleisches (was ebjonitisch wäre), oder das Fleisch in die Natur des Logos verwandelt würde (was doketisch ausfallen muß und Eutychianismus ist *).

---

*) Dorner dagegen meint: „Wenn auch Eutyches selbst die Menschheit nicht einem ins Meer gesunkenen Honigtropfen verglichen haben sollte, so liegt doch am nächsten, die Unio des Eutyches mit einer chemischen Durchdringung der irgendwie noch bleibenden menschlichen Natur durch die göttliche zu vergleichen." Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. II. 1. S. 104.

Also zwei unvermischte (und doch nicht in Trennung persönliche) Naturen, verbunden zu Einer persönlichen Einheit. Nun ist aber der göttliche Logos Person für sich schon vor seiner Menschwerdung in Christo (oder nach seiner Verbindung mit dem Menschen Jesus) kann Er es nicht mehr blos für sich sein, sondern muß es zugleich auch für den angenommenen Menschen sein, dessen Bewußtsein Er somit in Sein persönliches Selbstbewußtsein hinaufhebt. Wird aber darum der Mensch Jesus als solcher (dem doch die Kirche ausdrücklich Selbstbewußtsein und freien Willen und freie Willensbethätigung zuspricht) zu keinem persönlichen Wissen und Leben für sich kommen? Das lehrt das Concil nicht, sondern nur, daß ihm keine sich in sich begrenzende, d. i. keine von der Person des Logos getrennte Persönlichkeit zukomme. Wohl aber lehrt es: daß die menschliche Natur in dem Einen Christus unserm Herrn bleibe, was sie ist, in Allem (die Sünde und darum auch die Beschaffenheit der Conception ausgenommen) der unsrigen gleich, unverkürzt, uneingeschränkt. Wird nun den Aussprüchen des Concils nicht genuggethan, wenn Günther lehrt: zu der unverkürzt gebliebenen ganzheitlichen Menschennatur gehöre auch die Persönlichkeit derselben, aber diese Persönlichkeit in anderer Relation als bei uns, indem sie der Person des Logos dadurch zu eigen gegeben sei und selber sich zu eigen gebe, daß sie auf dieselbe als auf die höhere Hypostase bezogen wird (sowohl von Seite des Logos als von Seite des Menschen), daß also der Logos der Träger des Menschen Jesus ist? Und wenn „als Grund für diese Wahrung der menschlichen Persönlichkeit“ hinzugefügt wird: es könne die menschliche Natur nicht als eine von der göttlichen des Logos verschiedene

Substanz festgehalten, sondern müsse als bloßes Accidenz derselben angesehen werden, wenn sie nicht auch für sich, d. h. persönlich sei? Treffend bemerkt in dieser Beziehung der Verfasser des „Votums“: „Jede teleologische Beziehung eines Seienden auf ein Anderes muß durch seine Beziehung auf sich selbst gestützt sein.“ Durch diese „Beziehung“ aber des Menschen Jesus auf den Logos ist jener als Eigenthum von diesem, als ihm zugehörig gesetzt.

Unvereinbar aber mit den Aussprüchen des Concils (daß „aus den unvermischten Naturen die Einheit der Person entstehe“, daß „die Einheit der Person nicht durch irgend eine gegenseitige Vermischung der Naturen entstanden sei“, daß, „indem jede der Naturen bleibe, was sie ist, der göttliche Logos mit dem Fleische sich vereinigt habe“, daß „der Eine Jesus Christus aus den beiden Naturen zusammengesetzt sei“ u. s. f.) ist es, die Einheit der Person in der Zweiheit der Naturen so auszulegen, wie Clemens sie ausgelegt hat: daß die beiden Naturen nach der Einigung, als unterschieden nur noch gedacht *) werden könnten, daß sie nur noch formal

---

*) Clemens übersetzt ja die Worte des Canon 7: τῇ θεωρίᾳ μόνῃ την διαφοράν τούτων . . . : „Wenn Jemand die Zahl der Naturen in dem Einen und demselben Herrn Jesus Christus zugesteht, aber nicht um den Unterschied derselben, der durch die Einigung nicht aufgehoben ist, . . . dem bloßen Gedanken nach zu fassen, . . . der sei im Banne.“ Cyrill dagegen lehrt: Nach unserem Verstande sind göttliche und menschliche Natur nicht vereinbar zu einer physischen Einheit (ἀσύμβατα εἰς ἕνωσιν φυσικήν). Aber es fand doch eine Einigung beider Statt und zwar von der innigsten Art (ἄφραστος συμπλοκή, σύνοδος, συνδρομή, ἡ ἀνωτάτω ἕνωσις). Zwar trat nicht eine Diesel-

unterschieden seien; die Einheit der Person dagegen real sei. Gerade umgekehrt nöthigen die citirten canones zu der Annahme, daß der Unterschied der beiden Naturen ein realer, die Einheit also eine formale sei, d. h. daß sie sei eine immanente Relation (so anstößig auch dieses Wort den Ohren des Dr. Clemens klingt) der für sich seienden Menschennatur auf den für sich seienden Logos, vermöge welcher Relation (Bezogenheit) sie sich als für und mit und in dem Logos seiend weiß, sammt der daraus resultirenden Communicatio idiomatum, oder: daß sie sei eine vom Logos hegemonisch bestimmte Relations-Person. Auch Thom. Aq. Q. XVI. 6. nennt die unio eine „relatio quaedam."

Und nun wollen wir auch noch die von Clemens zur Erhärtung des Nestorianismus Günthers primo loco citirte Definitio fidei des Chalcedonensischen Concils vernehmen!

Folgend (heißt es in der actio V.) den h. Vätern lehren und bekennen wir einstimmig einen und denselben Jesum Christum unsern Herrn, derselbe vollkommen in der Gottheit und auch vollkommen in der Menschheit, wahrer Gott und wahrer Mensch, bestehend dieser aus der vernünftigen Seele und dem Leibe, von

---

digkeit des Wesens ein, die Naturen sind nicht Eins der Zahl nach, sondern zwei, aber sie sind so geeinigt, daß keine mehr ohne die andere gedacht werden kann. (Tom. V. 2. S. 731 ff.) Jetzt noch die eine ohne die andere denken zu wollen, wäre so verkehrt, wie wenn Jemand den Leib als Menschen für sich denken und von einer Mutter etwa sagen wollte: sie habe einen Leib geboren, statt: einen Menschen. Der eine Sohn, der φύσει Gott war, sollte auch als Mensch gedacht werden. (Ep. ad Monach. S. 15.)

gleicher Wesenheit mit dem Vater nach der Gottheit, von gleicher Wesenheit mit uns nach der Menschheit, in Allem uns gleich, ohne die Sünde; vor Aeonen geboren aus dem Vater nach der Gottheit, in der Fülle der Zeiten aber unser- und unseres Heiles wegen geboren aus Maria der Jungfrau und Gottesmutter nach der Menschheit; Einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingebornen, in zwei Naturen ohne Mischung und Wandlung, ohne Theilung und Trennung anzuerkennen, so daß von keiner Seite die Verschiedenheit der Naturen durch die Vereinigung aufgehoben, vielmehr die Eigenthümlichkeit beider Naturen bewahrt wird, und daß beide in Eine Person (πρόσωπον) und Eine Hypostase (ὑπόστασιν) zusammenkommen, nicht getheilt oder getrennt in zwei Personen, — — und diejenigen, welche es wagen, einen andern Glauben zusammenzusetzen — — thun wir in den Bann."

„Treffen" zwei in sich „vollkommene" Naturen, ohne „Vermischung" und „Verwandlung", ohne Aufgebung ihrer „Verschiedenheit", ohne Verlust ihrer „Eigenthümlichkeit", in „Einer Person und Hypostase" „zusammen"; so kann diese Person nur eine formale sein, die als solche die Persönlichkeit einer jeden der beiden Naturen in der Weise zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat, daß die niedere (menschliche) Persönlichkeit von der höheren (göttlichen) erhoben wird, diese also als Hypostase jener sich unterstellt; und so ist es nicht weniger häretisch: ein reales Eins in der Person in formaler Zweiheit der Naturen zu bekennen, als es häretisch ist: die unio hypostatica aufzulösen und zwei getrennte Hypostasen zu lehren. S. ferner Baltzer l. c. S. 174—76.

Noch bestimmter, weil nicht blos im Gegensatze zum Eutychianismus und Apollinarismus, sondern auch zum Monotheletismus, spricht sich die Definitio fidei des sechsten allgemeinen Concils (act. 18.) aus.

Doch vorher sei noch der beiden Schreiben des Papstes Agathon erwähnt. In dem Schreiben an das Concil (680) bekennt er: Ein Herr in Jesus Christus aus zwei und in zwei Wesen, unvermischt und unverwandelt, ungetrennt und ungeschieden, nirgends der Einigung wegen der Unterschied der Naturen aufgehoben, sondern die Eigenthümlichkeit beider bewahrt, aber zusammenlaufend in Eine Hypostase oder Person: beide zusammen vermöge der hypostatischen Einigung so unauflöslich, daß die in ihr geeinten Naturen nur in der Betrachtung getrennt werden können *). Diese Person ist zusammengesetzt aus beiderlei Gestalt, deren jede ihr Eigenthümliches wirkt in Gemeinschaft mit der andern. Daher fordert die Regel der Frömmigkeit, daß Christus wie zwei Naturen oder Wesenheiten, so auch zwei natürliche Willen und zwei natürliche Thätigkeiten habe. — In dem Schreiben an die Kaiser fügt Agathon noch hinzu: den göttlichen Willen und die göttliche Thätigkeit habe Christus von Ewigkeit gemein mit dem wesensgleichen

*) Etwas anderes ist es, sagen: eine Trennung der geeinten Natur kann nur in der Betrachtung stattfinden; und etwas Anderes, sagen: ein Unterschied der Naturen findet nur in der Betrachtung statt. Denn der Unterschied der Naturen ist, wie Agathon unmittelbar vorher bekennt, durch die Einigung nach keiner Seite aufgehoben, während eine Trennung derselben in Wirklichkeit nie stattfindet und daher nur in der abstrahirenden Betrachtung vorgenommen werden kann.

Vater, den menschlichen Willen und die menschliche Thätigkeit habe er zeitlich von uns mit unserer Natur angenommen; aber diese zwei Willen seien nicht zwei entgegengesetzte, sich widerstreitende. Seine Vorfahren hätten nie unterlassen, gegen diesen monophysitischen Irrwahn (vom sogenannten „gnomischen" Willen) eben so zu eifern, wie gegen die Häresie der Trennung, welche nur durch die Willensbeschaffenheit oder Eintracht die beiden Naturen verbinde.

Die Synode selbst nimmt die Formel des Agathon im Wesentlichen an (Mansi Tom. XI. S. 636—40), und erklärt in der genannten definitio fidei:

„Auch bekennen wir in Christo nach der Lehre der h. Väter in gleicher Weise zwei den Naturen entsprechende Willen und zwei ihnen entsprechende Willensthätigkeiten, ohne Theilung, ohne Wandlung, ohne Trennung, ohne Mischung; und zwar nicht so, als ob beide Willen im Widerstreite wären, nach welcher Vorstellung die gottlosen Häretiker ihre Behauptung ausgesprochen haben, das sei ferne; sondern so, daß sein menschlicher Wille sich folgsam erweist, nicht aber sich widersetzt oder widerstrebt, vielmehr seinem göttlichen und allmächtigen Willen sich unterwirft. Denn es war nothwendig, daß der menschliche Wille aus Beweggründen sich unterwerfe, wie der weise Athanasius sagt."

Mit bestimmtern Worten kann die actuelle menschliche Persönlichkeit in der unio hypostatica nicht bezeichnet werden. Nur das Eine verbietet das Concil: den nach Beweggründen sich frei bestimmenden, also persönlichen, menschlichen Willen in Opposition zu dem göttlichen zu denken; das wäre eben so häretisch, als die Annahme, der fleischliche Wille Adams vor der Sünde sei in

Opposition gestanden zu seinem geistigen Willen. „Denn“, fährt das Concil fort, „so wie sein Fleisch (seine Menschheit) das Fleisch des göttlichen Logos genannt wird und wirklich ist, so auch wird der natürliche Wille seines Fleisches der eigene Wille des göttlichen Logos genannt und ist es wirklich, wie er selbst sagt: „„ich bin vom Himmel gekommen, nicht um meinen Willen zu thun, sondern dessen, der mich gesandt hat, des Vaters““, wo er den Willen seines Fleisches seinen eigenen Willen nennt. Denn auch das Fleisch ist sein eigenes geworden.“

Ueber dieses Eigenthumsverhältniß haben wir schon wiederholt gesprochen. Wegen der Einpersönlichkeit Christi ist der Wille des Menschensohnes der eigene Wille des Gottessohnes, aber er ist dessen frei aus Beweggründen dem göttlichen Willen gemäß sich bestimmender menschlicher Wille; und wenn deshalb das Concil den letztern einen gottförmigen Willen (θέλημα θεωθὲν, voluntas deificata) nennt, so fügt es hinzu, daß der menschliche Wille als solcher nicht untergegangen sei (οὖτω καὶ ἀνθδρώπινον αὐτοῦ θὲλημα θεωθὲν οὐκ ἀνηςήθη.)

„Wir preisen demnach (fährt es fort) zwei den Naturen entsprechende Willen, ohne Theilung und Verwandlung, ohne Vermischung und Trennung, in demselben Jesus Christus unserm Herrn, unserm wahren Gott, das heißt: eine göttliche Willensthätigkeit und eine menschliche Willensthätigkeit, in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Lehrer Leo, der in größter Klarheit sagt: Denn jede Form“ (der menschliche Geist und der göttliche Logos) „thut in Gemeinschaft mit der andern das, was ihr eigenthümlich zukommt, indem der Logos thut, was des Logos ist, und das

Fleisch, was des Fleisches ist. Denn wir geben in keiner Art zu, daß die der göttlichen und der geschöpflichen Natur entsprechende Willensthätigkeit Eine sei, damit wir nicht das Geschöpf in das göttliche Wesen hineinziehen, noch auch die der göttlichen Natur zukommende Ueberordnung in die den Geschöpfen entsprechende Stellung herabsetzen."

Enthält diese kirchlich-dogmatische Auseinandersetzung nicht dasselbe, was die Günther'sche Bestimmung der Persönlichkeit der menschlichen Natur Christi aussagt, da Günther, wie wir gezeigt haben unter dieser Persönlichkeit nichts Anderes versteht, als die selbstbewußte und freie Bethätigung der menschlichen Eigenthümlichkeit (Qualität) nach Innen und nach Außen? Wenn der Geist des Menschen (die forma corporis) in Gemeinschaft mit dem Logos (oder in der forma Dei) aus innerem freien Willensentschlusse nach Motiven thut, was ihr eigenthümlich ist; so bethätigt sie sich eben in dieser Gemeinschaft als persönliches Wesen.

Umgekehrt kann Clemens bei seiner „realen Einheit der Person Christi" nicht zwei von einander verschiedene Willen, deren einer dem andern sich frei unterordnet, lehren, — es sei denn, daß er in dieser Einen realen Person zwei Stockwerke (wahre Stockstreiche für die Wissenschaft, wie Günther sagt), ein höheres und ein niederes, anbringt.

Und damit an der Feststellung der Persönlichkeit der Menschennatur auch gar kein Moment fehle, fährt das Concil fort. „Denn des Einen und Selben Wunder und Leiden erkennen wir nach dem einen und andern Wesen der Naturen, aus denen er besteht, und in denen er sein Dasein hat, wie der bewunderungs-

würdige Cyrill sagt. Indem wir also nach jeder Seite das unvermischte und ungetheilte Wesen bewahren, fassen wir das Ganze kurz zusammen: Wir glauben an den Einen in der h. Dreieinigkeit und nach der Menschwerdung unsern Herrn Jesum Christum und unsern wahren Gott, und sagen: daß seine zwei Naturen in seiner Einen Person sich durchleuchten, in welcher er sowohl die Wunder als die Leiden in seinem ganzen heilsthätigen Wechselverkehr nicht etwa dem Scheine nach, sondern wahrhaft verrichtet hat, wegen der anzuerkennenden Verschiedenheit der Natur in der einen und selben Person, da eine jede Person in Gemeinschaft mit der andern ungetheilt und unvermischt dasjenige will und wirkt, was ihr eigenthümlich ist. Und diesem Verhältnisse gemäß bekennen wir auch zwei natürliche Willen und Willensthätigkeiten, die für das Heil des Menschengeschlechts in wechselseitiger Uebereinstimmung zusammentreffen."

„Mit dem vollsten Rechte (bemerkt Baltzer), konnten die Väter des Concils dieser definitio fidei hinzufügen: „„daß dieselbe mit allseitiger Vorsicht und Sorgfalt ausgearbeitet worden sei."" Nachdem dann verboten wird, einen andern Glauben zusammenzusetzen, vorzubringen, aufzuzeichnen oder anderweitig zu lehren, folgen die Unterschriften von 174 Bischöfen. Als darauf der Kaiser Constantin das gesammte Concil aufforderte, es auszusprechen: „„daß diese definitio fidei mit allgemeiner Uebereinstimmung öffentlich verkündigt sei"", rief die h. Synode laut aus: „„Wir Alle glauben so, es ist Ein Glaube, wir Alle denken dasselbe und haben in allgemeiner Uebereinstimmung unterschrieben. Dieses ist der Glaube der Apostel, dieses ist der Glaube der Väter, dieses ist der Glaube der Orthodoxen.""

„Will denn nun Hr. Clemens anders glauben? Will er die Persönlichkeit des menschlichen Geistes als Eutychianer in ihrer realen Hypostase, oder als Monothelete in ihrer vollkommenen und unverkümmerten Willensfreiheit in der unio hypostatica dem göttlichen Logos ferner noch zum Opfer gebracht wissen, und dem Günther . . . ferner noch nachsagen: er sei ein Nestorianer?" *) Will Clemens auf dem Standpunkte des Monophysiten Severus stehen bleiben, der sich auch gegen die wirkliche (und nicht im Gedanken blos zu unterscheidende) Zweiheit der Naturen beharrlich verwahrt hat, weil er nicht zwei besondere Monaden, als realeinheitliche Sammel- und Brennpunkte von Eigenschaften, sondern nur Einen solchen Focus in Christus zugeben zu können glaubte? Will er fortfahren sich mit Severus die Menschwerdung also zu denken, daß zwar alle menschlichen Eigenschaften in ihrer Natur oder in ihrem Wesen unverändert sind, aber so, daß die menschlichen Eigenschaften keinen eigenen Mittelpunkt oder Focus (Ichheit) für sich mehr haben, keiner besondern Monas mehr zugehören, sondern daß die beiden Monaden (in Zusammensetzung) Eins geworden, die Substrate der Eigenschaften beider Naturen nicht mehr für sich (μονάδες ἰδιοσύστατον) sind, sondern eine zusammengesetzte Natur geworden, in der alle Idiome ihre gemeinschaftliche Subsistenz haben? Deshalb meinte Severus auch, man müsse nach dem Vorgange des Weisen, des Dionysius Areopagita, sich des Ausdrucks bedienen: durch die Menschwerdung Gottes sei eine gottmenschliche (θεανδρική) Natur und Hypostase, mithin eine zusammen-

---

*) Neue theologische Briefe, II. Serie, S. 192.

gesetzte geworden und habe auch eine neue, die gottmenschliche Thätigkeit, als eine zusammengesetzte (θεανδρικὴ ἐνέργεια) geübt. — Die Kirche aber nennt wohl die Person Christi eine ὑπόςτασις συνθετος, bekämpft aber (und mit ihr insbesondere S. Maximus und Joh. Damascenus und die Scholastiker) die Meinung: Christus habe eine aus dem Göttlichen und Menschlichen zusammengesetzte Natur (φύσις σύνθετος) gehabt, welches die Ansicht der Severianer war, die da sagten: lehre man zwei Naturen, aber geeinte, so müsse man auch Eine Natur lehren, aber eine zusammengesetzte. Hingegen bemerkten mit Recht die Orthodoxen: Wenn die zusammengesetzte Natur doch nicht einfach ist, weil sich sonst die einfache Natur des Logos von der zusammengesetzten Christi nicht unterscheidet, so ist sie zweifach, und zwei Naturen sind zu lehren.

Und es wiederholen die 174 Bischöfe in ihrer Anrede an den Kaiser: „Wir bekennen demnach, daß Christus unverkürzt ist in der Gottheit und unverkürzt in der Menschheit, nach den alten Traditionen der Väter und der göttlichen Bestimmung von Chalcedon. Und gleichwie wir zwei Naturen aufgefaßt haben, so erkennen wir auch zwei den Naturen entsprechende Willen und Willensthätigkeiten. Denn keine von den beiden Naturen Christi wagen wir im Erlösungsamte ohne Willen oder Willensthätigkeit auszusprechen, damit wir durch Aufhebung ihrer Eigenthümlichkeiten nicht auch die Naturen, denen die Eigenthümlichkeiten zukommen, zugleich mit aufheben. Denn wir verneinen nicht seinen natürlichen menschlichen Willen oder die natürliche Willensthätigkeit, damit wir nicht auch verneinen, daß er **für unser Heil der erlösende Grundstein** ist, und wir die Leiden nicht auf

die Gottheit übertragen. — Denn wenn wir zulassen würden: die menschliche Natur des Herrn ohne Willen und Willensthätigkeit auszusprechen, wie wäre dann in der Menschheit die *Vollkommenheit* gewahrt? Denn nichts Anderes begründet die Vollkommenheit (Integrität) der menschlichen Substanz als *der wesenhafte Wille*, *durch den auch in uns die Macht der Selbstbestimmung sich charakterisirt*; so auch verhält es sich mit der *wesenhaften Willensthat*."

Hier sind alle diejenigen Bestimmungen ausgesprochen, welche Günther in der Idee der Persönlichkeit (der menschlichen Natur Christi) zusammenfaßt. Nichts Anderes, als die αὐτεξουσιότητος δύναμις und die οὐσιώδης ἐνέργεια oder die aus dem selbsteigenen Sein heraus in freier (motivirter) Kraftäußerung vorgenommenen Setzungen nennt Günther *persönliche* Setzungen:

Da könnte mir aber einer mit der Frage entgegentreten: Warum spricht denn das Concil, und warum spricht die Kirche, auch auf ihren *späteren* Concilien, es nicht geradezu und mit dürren Worten aus, daß die menschliche Natur in Christo *persönlich* sei und daher nicht *unmittelbar* am *Logos* ihre Persönlichkeit habe, *wenn* sie ihr doch alle jene qualitativen Lebensäußerungen zuspricht, in denen die Persönlichkeit factisch gegeben ist?

Weil, was der Kirche damals vorlag, die *Psychologie* der *alten Schule* in Beziehung auf das Wesen der *Persönlichkeit* nach mangelhaft war. Weder über die Person des (creatürlichen) Geistes) noch über die Person des Menschen, als Synthesis von Geist und Natur, noch über die Persönlichkeit Gottes war sie zum rechten wissenschaftlichen Verständnisse vorgedrungen. Ja, der Schulbegriff

von Person war der Art, daß, wenn die Kirche dieses Wort zur Bezeichnung der unverkürzten Vollkommenheit der menschlichen Natur in Christo hätte gebrauchen wollen, ein ursprünglicher Separatismus der Hypostasen jenem Schulbegriffe gemäß ausgesprochen gewesen wäre. Es liegt aber der Kirche als solcher nicht ob, ein, der Wissenschaft zufallendes Problem für diese zu lösen, und das wissenschaftliche Verständniß der Idee der Persönlichkeit für die Schule zu vermitteln. Ihr lag nur ob, das Dogma, den häretischen Bestimmungen gegenüber, genau zu formuliren. Die Herbeiführung des wissenschaftlichen Verständnisses des Dogmas aber, welches ohne Ergründung des Wesens der Persönlichkeit nicht möglich war, blieb nach wie vor Aufgabe der Schule.

Und somit stehe ich vor dem dritten und letzten Theile meines Briefes.

III. Die Lehre der alten Schule von der Person Christi.

Du erinnerst Dich, mein lieber Freund, wohl noch, wie man sich vor zwei Jahren beeilt hat, eine (gegen die Metaphysik des Prof. Merten niedergeschriebene) Arbeit des Dr. Frings, ehemaligen Repetenten des katholischen theologischen Convictoriums zu Bonn, nach seinem Tode drucken zu lassen. Und wieder hat es Gott gefallen, einen Repetenten dieses Convictes aus der streitenden in die triumphirende Kirche zu versetzen, und wieder wird die Welt mit einem opus posthumum *) beglückt. Ein empfehlendes Vorwort hat demselben der

*) Der vollständige Titel desselben lautet: De personae vel hypostasis apud patres theologosque notione et usu. Scripsit Fr.

jetzige Inspector des Convicts, Professor Martin, vorangesetzt, in welchem er, um nicht hinter seinen Freunden Dieringer und Clemens zurückzubleiben, die Günther'sche Schule des Nestorianismus bezichtigt.

Wenn uns diese, fast wörtlich aus der Schrift selber pag. 63 und 65 abgeschriebene, Anklage Martins — über die Tendenz der Nottebaum'schen Dissertation noch im Zweifel lassen könnte, so würde die Lectüre weniger Blätter genügen, um uns vollends aufzuklären. Nachdem nämlich Nottebaum hervorgehoben, daß sowohl bei den heiligen als bei den Profan-Schriftstellern das Wort Person häufig im Sinne von status, conditio, munus, quod quis inter homines gerit, dignitas, auctoritas etc. (pag. 6) gebraucht werde; und daß in diesem Sinne auch ein Nestorius von Einer Person Christi geredet habe; legt er (pag. 8) die Antwort des h. Ambrosius auf die Frage: Wie kann Christus kleiner sein als der Vater, da er vollkommener Gott ist? „Kleiner ist er in der Natur des Menschen; deshalb darfst du dich nicht wundern, wenn derjenige als menschliche Person (ex persona hominis) den Vater größer nennt, der in der Person des Menschen (in persona hominis) sich einen Wurm und nicht einen Menschen nennt" — folgendermaßen aus: „Da es gewiß ist, daß der h. Lehrer die gesunde Doctrin von dem Mysterium der Incarnation bekannt habe, so kann er an dieser Stelle nichts Anderes haben sagen wollen, als: Christus

---

Guil. Nottebaum S. Theologiae Lic. olim in Convictorio Bonnensi Repetens. (Opus posthumum.) Praefatus est Dr. Conr. Martin, in univ. Rhen. prof. et Convictorii cath. inspector. Susati 1853.

habe von dem Amte seiner angenommenen Natur gesprochen, als er sich als Mensch kleiner als den Vater genannt habe." Eine solche Auslegungskunst, die sich auch an andern Kirchenlehrern bewährt (cf. pag. 8. s.), würde auch mit folgendem Ausspruche desselben Ambrosius in dem Commentar des Briefes an die Römer zu cap. I. 1. „Servus Jesu Christi" leicht fertig werden. Daselbst heißt es: Utrumque posuit, ut Dei et hominis personam significaret, quia in utroque et dominus est. — Quoties scriptura aut Jesum dicit aut Christum, aliquando personam Dei, aliquando personam homins indicat. Ebenso schreibt Augustinus: Reliquit Patrem, cum dixit „ego a Patre exivi"... apparendo hominibus in homine, cum verbum caro factum est, — quod non commutationem naturae Dei significat, sed susceptionem inferioris personae i. e. humanae. Contra Manichaeos l. II. 24.

Noch bestimmter tritt die Tendenz dieser Schrift §. 4. pag. 9 hervor, wo wir lesen: die katholische Kirche lehre, „die menschliche Natur subsistire so in der göttlichen Person des Logos, daß sie der eigenen Person entbehre" (humanam Christi naturam semper propria i. e. connaturali personalitate caruisse, et nonnisi in divina Verbi hypostasi ab initio substitisse et in aeternum substituram esse).

Da ich übrigens die Nottebaum'sche Darlegung des Personbegriffs bei den Vätern und Scholastikern im Allgemeinen als richtig anerkennen muß, so kann ich die Würdigung dieses Personbegriffs mit der Abwehr des gegen den Personbegriff der neuen Schule gemachten Angriffs verbinden.

Auf den eigentlichen Sinn des Personbegriffs in der alten Theologie eingehend, bezeichnet Rotteb. denselben als „die singuläre individuelle und von den übrigen ausgeschiedene vernünftige Substanz." (Apud theologos enim — ecclesia approbante?? — persona . . . substantiam rationalem eamque singularem individuam et a caeteris distinctam significat, non utique substantiam solam, verum substantiam unum cum eo, quod substantiam singularem individuamque facit. p. 10 s.)

Wenn ich nun hiezu bemerken wollte: daß demgemäß die Theologen die Person begrifflich, weil durch das begriffliche Moment der singulären Individualität, das mit dem Substanzbegriffe (der eben dadurch zum Begriffe des Allgemeinen wurde) zu verbinden sei, bestimmt, und daß sie dadurch das Wesen der Person alterirt hätten; so würde wohl Prof. Martin (denn an diesen muß ich mich wenden, da Rottebaum mir nicht mehr antworten kann) mich nicht verstehen und ungläubig den Kopf schütteln. Ich hoffe aber, daß es mir im weitern Verlaufe gelingen werde, ihm, was dieser Vorwurf bedeuten wolle, klar zu machen.

Nebenbei erlaube ich mir, auch den Herrn Clemens darauf aufmerksam zu machen, daß Rottebaum für die Günther'sche substanzielle Triplicirung des absoluten Seins einstehe, wenn er pag. 15 schreibt: Etenim eadem (Patris et Filii) natura bis, ut ita dicam, ad singularitatem (wieder eine begriffliche Bestimmung am unrechten Orte!) contrahitur, primum Patris, deinde Filii proprietate. Vergl. p. 72. 1: „Nemo Christianus confitetur Patrem et Filium secundum haec duo propria unam rem esse, sed

duas; solemus enim usu dicere rem, quidquid aliquo modo dicimus esse aliquid.“ Anselmns de fide Trin. c. 3. Demgemäß spricht Nottebaum auch jeder der drei göttlichen Personen für sich die A- und Perseität zu, was nur unter der Voraussetzung möglich ist, wenn jede für sich die göttliche Substanz, diese also im ewigen Personbildungsprozesse dreifach gesetzt ist. Er sagt: Quis enim nescit, tribus personis non solum eandem numero essentiam stricte sumtam i. e. esse per se et a se vel Aseitatem, sed etiam easdem numero proprietates naturales . . ., quae ex aseitate tanquam ex fonte sua sponte profluunt . . . sine ullo discrimine convenire. pag. 34. Wie er aber sofort auch sagen könne: in divinis una eademque numero natura tribus personis communis est ib. vergl. p. 34 u. 40), begreift man nur dann, wenn man weiß, was es heißt: die göttliche Natur mit dem Maßstabe abstracter und concreter Begrifflichkeit messen. Eine als allgemein angesetzte Substanz kann freilich, wenn man sie in dem Charakter dieser Allgemeinheit zählt, nur als der Zahl nach Eine gedacht werden, sonst wäre sie nicht allgemein; aber die besondern und individuellen Selbstdarstellungen einer als allgemein angesetzten Substanz (natura divina communis ter ad singularitatem contracta) können nicht als Personen gedacht werden. Daher führt jene Zahleinheit unüberwindliche Verlegenheiten mit sich, die Anselmus nicht verhüllt, wenn er sagt: „Ecce patet, omni homini expedire, ut credat in quandam ineffabilem trinam Unitatem et unam Trinitatem, unam quidem et Unitatem propter unam essentiam, trinam vero et Trinitatem propter tres, nescio

quid . . . Non possum proferre uno vocabulo, propter quid tres . . . non enim putandae sunt tres personae, quia omnes plures personae sic subsistunt separatim ab invicem, ut tot necesse sit esse substantias, quot sunt personae." Vergl. S. 18. Und wiederum S. 22: „Non enim (ait Basilius) satis est, personarum numerare differentias, sed unamquamque personam in vera hypostasi existere fatendum est. Illud enim hypostasi carens commentum ne Sabellius quidem rejecit . . . hunc olim extinctum errorem renovant nunc hujusce innominatae haeresis inventores, qui hypostases repudiant et nomen Filii Dei negant." Und: „Nam prava illa est blasphemia eorum, qui commiscere omnia conantur dicuntque, Patrem et Filium et Spiritum s. unum esse subjectum (ἓν τὸ ὑποκείμενον λεγόντων) atque rei uni nomina diversa subscribi." S. 24. Drei göttliche Personen verlangen also nach Anselmus und Basilius auch ein dreimaliges Gegebensein der Einen und selben (d. i. nicht der Zahl nach, wohl aber der identischen Wesenheit und principiellen Wurzel nach, Einen) absoluten Substanz, weil das Personsein nicht ohne das Insichsubsistiren (ohne substantia, ὑπόστασις, ὑποκείμενον) gedacht werden könne. Sofort wagt aber Anselmus nicht, die Drei in der Einheit Personen im eigentlichen Sinne zu nennen, weil sie sonst von einander getrennt existiren müßten (subsistunt separatim ab invicem), da doch eine Trennung in die göttliche Substanz nicht eingeführt werden dürfe. Hätte er sich dazu entschließen können, das begriffliche Moment der Individualität aus seinem Personbegriffe zu entfernen, und dafür das ideelle Momente der Selbst-

bestimmung aus und durch sich aufzunehmen, so wäre das Moment der Getrenntheit von selbst weggefallen; und er hätte sofort nicht anstehen dürfen, die Drei Personen zu nennen. Eine Substanz kann sich nämlich nur dadurch individualisiren, daß sie in Theilgegensätzlichkeit tritt; wo aber Theilung, da Trennung; und wo keine Theilung der Substanz, da auch keine Trennung des Gesetzten und Setzenden.

Und hätte Rottebaum die neueren Resultate der Anthropologie sorgfältig benützend die wahre Idee der creatürlichen Person, und den rechten Weg zur Modification derselben bei ihrer Uebertragung auf Gott erkannt; so würde er die Widersprüche, in die er sich verwickelt, nicht durch den Ausruf zu beseitigen versucht haben: Profiteamur igitur inopiam nostram! (S. 17.)

Wenden wir uns zum Personbegriff der Väter zurück! In seiner Pars dogmatica S. 26 ff. führt Rott. selber den Beweis, daß es den älteren griechischen Vätern nicht gelungen sei, zwischen Person und Individuum hinlänglich zu unterscheiden. Hi igitur (patres orientales) omnes unanimi consensione convenerunt, οὐσίαν sive φύσιν i. e. essentiam seu naturam sonare aliquid commune et minime definitum, ὑπόστασιν seu personam aliquid singulare et circumscriptum, quod ex communi isto et proprietatibus quibusdam i. e. peculiaribus notis vel characteribus compositum esse. S. 26 f. Er belegt diese Behauptung mit Stellen aus den Werken des Basilius (S. 27 f.), woraus hervorgeht, daß derselbe unter Person die Natur verstehe, insofern dieselbe in jedem Individuum durch eigentliche Merkmale umschrieben und gleichsam

umzäunt einen bestimmten Ort einnehmen. (Patet, secundum Basilium hypostasin esse essentiam, sive naturam definitam et circumscriptam i. e. naturam, quatenus in quolibet individuo propriis characteribus et notis circumscribitur iisdemque quasi obsepta certum locum obtinet. S. 28.) Er macht darauf aufmerksam, daß die beiden Gregore, der von Nazianz und der von Nyssa, dasselbe lehren. Er geht zu dem Alexandriner Cyrillus über, und zeigt, daß auch er den Personbegriff aus dem Begriffe des Gemeinsamen und des Particulären zusammensetze: Ergo ex Cyrilli quoque mente ὑπόστασις est verbum, quod dicunt complexum sive concretum, utpote quod ex duabus rebus, altera communi, altera propria et particulari quasi concrescit. (S. 29.) Dem Cyrillus sei Theodoret gefolgt, der sage: „Nach der Väter Lehre unterscheidet sich das Sein von der Person wie das Gemeinsame von dem Eigenthümlichen, oder wie die Gattung von der Art, oder dem Individuum“ (κατὰ δέ γε τὴν τῶν πατέρων διδασκαλίαν, ἣν ἔχει διαφορὰν τὸ κοῖνον ὑπὲρ τὸ ἴδιον, ἢ τὸ γένος ὑπὲρ τὸ εἶδος ἢ τὸ ἄτομον, ταύτην ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν ἔχει). Dasselbe lehrt Johannes Damascenus, der die Reihe der griechischen Väter beschließt. Vergl. S. 30.

Ebendaselbst hören wir, daß es auch den ältern lateinischen Vätern nicht gelungen sei, wesentlich andere Momente zur Feststellung der Idee der Person aufzufinden, als die griechischen Väter herbeigezogen haben. Uebersehen hat Rott. freilich, daß Augustinus in Folge seines „me esse scio“ zu einer andern und bessern

Idee von Person kommen mußte; so wenn er sagt: cum autem anima in se agit et ex se et per se, sola mens dici solet. Da aber diese Idee bei ihm selber nicht zum vollen Durchbruche gekommen ist, und bei den spätern Theologen fast gar keinen bestimmenden Einfluß gewonnen hat; so können wir davon ein Absehen nehmen.

Nottebaum kommt zur Schlußfolgerung: Οὐσία sive essentia (φύσις, natura) est res universalis et communis, quae in multis singulis et particularibus (non in semetipsa, ut Realistae crassiores putant) revera existit, ita quidem, id quod maximi momenti est, ut tota in qualibet re particulari existat neque aliter in alia describatur et definiatur: persona vel hypostasis est res singularis et particularis, scilicet illud ipsum commune, quatenus proprietatibus quibusdam, quae in caeteris rebus particularibus sub eodem communi comprehensis non inveniuntur, ad unam numero rem quodammodo restringitur et coarctatur. Quodsi quaeris, quid sid illud commune, quousque extendatur, vel quibus finibus et quasi terminis ambitus eius circumscribatur, alii aliter respondent. Fuisse, qui genus, veluti animal, quod in plures species subdividitur, veluti animal rationale et irrationale, illius communis terminum ac circumscriptionem esse dicerent, ac proinde speciem quamlibet generis esse rem particularem statuerent, ex supra laudatis Theodoreti ac Augustini verbis cognovimus, quorum alter „secundum patrum doctrinam, inquit, quomodo differt commune a proprio vel genus a specie etc.“, alter „Nam

si genus est essentia, species autem substantia sive persona, ut nonnulli sentiunt etc." At multo verius alii quam plurimi commune ad speciem, quam dicunt, infimam restrinxerunt, ac proinde individuum quodcunque speciei, veluti hunc illum hominem, Petrum, Paulum, particulare esse dixerunt. Secundum hoc igitur οὐσία sive essentia est communis speciei natura (φύσις), per omnia et singula eiusdem speciei individua aequaliter dispersa, ita ut in unoquoque individuo iisdem verbis definienda sit . . . Hypostasis autem est quodlibet individuum speciei, quod ex communi speciei natura et proprietatibus quibusdam quasi coagmentatur. S. 31 f. Und wiederum S. 33: . . . a Patribus edocti sumus, personam esse commune cum proprio i. e. essentiam sive communem speciei naturam proprietatibus quibusdam affectam et, si fas est ita loqui, **individuatam.**

Und um jeden Zweifel über den Sinn dieser Worte abzuschneiden, werden wir belehrt: die proprietates naturales seien die Gattungs- (oder allgemeinen) Merkmale, die personales die besondern, d. h. individuellen Merkmale. In §. 11 führt nämlich Nott. aus: duo genera proprietatum a theologis accurate distingui solere, quorum alterum proprietates naturales (φυσικὰ ἰδιώματα, ἰδιότητας φύσεως, ἰδιότητας τὰς κατὰ φύσιν), alterum proprietates personales (ἰδιώματα ὑποστατικὰ) complectitur. Naturales vocantur proprietates, quae naturam a natura, non individua eiusdem naturae a se invicem discernunt. Joannes Damascenus wird als Gewährsmann angeführt, und S. 34 fort.

gefahren: Ut paucis dicam, naturales proprietates sicut ipsa natura prorsus eaedem sunt et numero et qualitate in unoque individuo eiusdem speciei . . ., — unde sequitur, celebrem apud theologos consubstantialitatis vocem . . . ad omnes proprietates naturales esse referendam. — . . . . Transeamus ad alterum proprietatum genus, quae personales sive hypostaticae appellantur. Quarum quidem vis ac ratio in eo consistit, quod personam a persona, individuum ab individuo disjungunt ac separant.

Die beiden aufgezählten Merkmale, nämlich die Gattungs- und die besonderen Merkmale (als vermeintliche proprietates naturales et personales), durch welche die Väter den Begriff der Person zu bestimmen suchen, sind — wer sollte das nicht einsehen? — nichts als diejenigen Momente, aus welchen wohl der Begriff des (natürlichen) Individuums, nimmer aber die Idee der (geistigen) Person sich zusammensetzen läßt. Persönlichkeit ist mit bloßer Individualität verwechselt. Auf die (uneigentliche) Persönlichkeit der (äußern) Natur läßt sich daher jene Begriffsbestimmung anwenden, nicht aber auf die (eigentliche) Persönlichkeit des Geistes. Die Natur nämlich offenbart sich in ihren Setzungen als ein allgemeines Sein, indem sie sich zu Geschlechtern, Gattungen, Arten bis herab zu den Individuen concretiirt. Und indem sie dieses thut, findet sie, als das Allgemeine, sich in einer jeden ihrer Gattungen und Arten, und in einem jeden ihrer Individuen vor, aber nirgends in ungebrochener Ganzheit oder in der Zahleinheit ihrer selbst, sondern in Theilganzheit, indem jedes Individuum und jede Art u. s. f. ein aus Theilen bestehendes Ganzes

ist, das andere Theilgrößen derselben Natur (desselben Allgemeinen) neben und über sich hat. Eben darum existirt sie auch, als das Allgemeine, nicht in sich selbst (in semetipsa), wovon das Selbstbewußtsein und die Persönlichkeit die unausbleibliche Folge sein würden; sondern sie existirt wirklich in einer jeden ihrer particulären Setzungen (in den Individuen, Arten, Gattungen), die, weil in ihnen nicht die ungebrochene Zahleinheit der Substanz vorkommt, ebenfalls nicht in sich selbst, sondern in einem Andern, in der allgemeinen Substanz existiren, und daher wieder nicht ihrer selbst bewußt und nicht Personen werden können, — die Individuen so wenig als die Gattungen. Schon das Wort „res particularis" besagt, daß in derselben nicht die ungetheilt Eine Natur, nicht die „una numero res communis" vorkomme, und daß die gegentheilige Behauptung eine contradictio in adjecto sei; sondern, indem die Natur sich „zu singulären und particulären Dingen restringirt", kommt eben zur Offenbarung, daß sie nur in substanzieller Theilgegensätzlichkeit zu existiren vermag.

Der Geist (des Menschen) aber, das erkennt er im Selbstbewußtsein, ist keine „natura individuata", sondern ein Sein an sich, weil einem Schöpfungsacte Gottes seinen Ursprung verdankend, und wird zur Subsistenz für sich, auf welche die Besonderungen und Individualisationen einer allgemeinen Substanz keine Anwendung finden. Daher kann auch die sogenannte Natur (d. h. die Wesenheit) des Geistes so wenig durch Abstraction von den im Leben der verschiedenen Geister hervortretenden Eigenthümlichkeiten erkannt werden, als diese Eigenthümlichkeiten durch Selbstconcretion eines Allgemeingeistes entstehen. Sondern sie kann nur erkannt werden

durch wurzelhaftes Denken, durch Rückschluß von den Erscheinungen auf das Sein, das in jenen sich vor und für sich aufgeschlossen hat. In dieser Selbsterkenntniß wird als das Unterscheidende der Qualität des Geistes von der Qualität der Natur sich herausstellen: daß der Geist sich im Leben als eine ungebrochene Realeinheit, als eine reale Zahleinheit bewährt und bewahrt, und d. h. als ein sich selbst nicht entfremdetes, sondern sich selbst zuständiges Sein, als freies Ich sich innerlich erfaßt und nach Außen bethätigt, oder als persönliches Wesen zur Erscheinung kommt.

Wenn man aber doch von einer allgemeinen Natur des Geistes reden darf, so doch nur in dem Sinne: daß in allen Geistern sich der Geschaffenheit und Beschaffenheit nach dasselbe Sein vorfinde, weil Gott in allen dieselbe Idee verwirklicht hat. Das Allgemeine ist also hier nicht das begrifflich Allgemeine, welches im Besondern und Einzelnen und Individuellen seine Existenz hat; es bezeichnet nicht ein die Geister als einzelne Individuen umfassendes und gleichsam durchströmendes und verbindendes Gemeinsame, sondern es bezeichnet nur die identische Qualität derselben.

Wenn man endlich die Idee der realen Zahleinheit mit dem Begriffe des Individuums verbindet, und doch auch wieder, durch letztern genöthigt, mit Allgemeinheit identisch setzt; so hebt man im Begriffe wieder auf, was man in der Idee gesetzt hat. Kurz: in denjenigen Momenten, durch welche die Väter den Personbegriff bestimmt haben, ist zwar die Idee (von der numerischen Realeinheit des Geistes) nicht gänzlich beseitigt, — ihr christlicher Glaube an die Freiheit und Unsterblichkeit des

Geistes machte solches unmöglich —, aber sie ist auch nicht zum vollen wissenschaftlichen Durchbruche gekommen, sondern durch den Begriff (als Gedanke vom Allgemeinen in allem Besonderen) verdunkelt und verunstaltet.

Daß diese vorherrschend begriffliche Bestimmung der Person unrichtig sei, zeigt sich auch bei der Uebertragung derselben auf Gott. Nottebaum antwortet nämlich im Sinne der Väter auf die von ihm aufgeworfene Frage, worin der Unterschied der creatürlichen von den göttlichen Personen bestehe? „Bei den creatürlichen Dingen existiren die Natur und die natürlichen Eigenthümlichkeiten Eines Individuums oder einer Person realiter getrennt von der Natur und den natürlichen Eigenthümlichkeiten eines andern zu derselben Gattung gehörigen Individuums oder Person, während umgekehrt in den drei göttlichen Personen die Natur Eine und dieselbe der Zahl nach ist". (S. 34.)

Ist das nicht zusammengeschweißter Herbartianismus und Hegelianismus? Im Gebiete des Nichtabsoluten (der Welt) wird das Moment der Vielheit des Begriffs, die vielen Individuen, hypostasirt, und demgemäß gesagt: im Creatürlichen sind realiter die Individuen, und existiren darum auch realiter (oder in Beziehung auf ihr Sein, ihre Natur und natürlichen Eigenthümlichkeiten) von einander getrennt, — und das ist Herbartianismus; im Gebiete des Absoluten dagegen wird das Moment der Einheit des Begriffs, die Eine natura communis, hypostasirt und demgemäß gesagt: im Absoluten sind die Individuen oder Personen der Zahl nach Eine und dieselbe gemeinsame Natur; und das ist Hege-

lianismus. Aber, mein Freund: was sind denn nun die göttlichen Personen, wenn die una numero res premirt wird? Etwas Anderes als bloß formale Momente an dieser der Zahl nach Einen res? Und was ist in der Welt die Einheit als Allgemeinheit, wenn nur die Vielheit real ist? Mehr als ein bloß formales Moment, ein abstracter Gedanke? Darum wird Gott so wenig in sich zur Befriedigung kommen können, als die Welt in sich, denn Jedem von Beiden fehlt, was der Andere hat. Mit andern Worten: Der Hegel'sche absolute Begriff schlägt in den Herbart'schen um, oder Gott wird Welt, um aus seiner starren Zahleinheit zur lebendigen realen Vielheit zu kommen; und der Herbart'sche absolute Begriff sucht wieder seine Ruhe im Hegel'schen: die Welt wird Gott, um aus der Vielheit, in der sie sich verloren, zu ihrer Einheit zurückzukehren. Kurz: durch solche begriffliche Gegensätze, wie der der realeinen natura communis und der realvielen natura particularis ist, und seien dieselben scheinbar noch so groß, kann man das Dogma von der Trinität und von der Weltschöpfung wissenschaftlich nicht rechtfertigen.

Kehren wir zurück zur Definition der Persönlichkeit! Persönliche Eigenschaften sollen diejenigen sein, durch welche ein Individuum sich von den andern derselben Gattung unterscheidet! Sollte Dr. Martin nicht einzusehen vermögen, daß so wenig die individuellen als die Gattungs-Unterschiede, so wenig dasjenige, wodurch die Individuen derselben Gattung, als dasjenige, wodurch die Gattungen desselben Geschlechts sich von einander scheiden, jemals persönliche Eigenschaften sein, personbildende Kraft haben können, sintemal alle Gattungen und Individuen die

Nabelschnur, womit sie am Mutterleibe des Allgemeinen hangen, nicht zerreißen können, um in und auf sich selbst zu gründen?? Nur eine solche „substantia prima" aber, d. i. nur eine „res, quae in se et per se existit, seque ipsa suamque naturam sustentat et fulcit, kann, wie Nottebaum S. 92 zugesteht, Person sein. Solche Bestimmungen passen nicht zu dem Begriffe des Individuums; oder letzteres müßte aufhören Individuum, d. i. concrete Einheit des Gegensatzes von Allgemeinem und Besonderem zu sein.

Die älteren Väter aber geben bei ihrer Definition von Person die Momente des Besondern und Allgemeinen (als der *οὐσία μετὰ συμβεβηκότων* des Joan. Damascenus) nicht auf, wie Nottebaum, nach abermaliger Berufung auf Gregorius Nyss. und Basilius, zugesteht: Dicendum est, proprium sive particulare illud, quod cum communi conjunctum personam efficit secundum Patrum doctrinam, esse concursum sive congeriem proprietatum personalium, vel si magis placet, propriarum notarum complexionem, qua communis natura quodammodo dirimitur, et ad singulas individuasque res restringitur et coercetur, ita ut persona vel hypostasis a caeteris omnibus rebus, quae diversae sunt naturae, proprietatibus naturalibus, ab iis omnibus, quae ejusdem naturae sunt, hypostaticis notis vel tesseris separetur et internoscatur. S. 36. Und „um jeden Zweifel auszuschließen, ob er die Lehre der Väter auch richtig wiedergegeben habe" (Ac ne ullus restet ambigendi locus, num Patrum doctrina hac de re fideliter a nobis sit exposita . . .), führt er noch zwei Aussprüche, einen des Basilius und einen des Anselmus, und in der Note auch noch einen

dritten des h. Thomas an, und schließt dann mit den Worten: „Unter den ältern Vätern steht es fest, daß das Besondere, welches im Verein mit der allgemeinen Natur der Art die Hypostasis ausmache, der Inbegriff der persönlichen Eigenschaften sei". (... inter veteres patres convenire, particulare, quod cum communi speciei natura comprehensum hypostasin efficit, nil aliud esse nisi proprietatum complexionem personalium S. 37.)

In §. 12 mit der Ueberschrift „Fortsetzung" hören wir, damit nichts an der begrifflichen Fassung fehle, zum Ueberflusse auch noch: daß die proprietates hypostaticae sive particulares, nicht getrennt von der natura communis existiren können. Sehr wahr! Denn in den Individuen besondert sich und existirt das Allgemeine, und außer dem Allgemeinen und ohne dasselbe könnte das Besondere nicht da sein.

Und um auch den letzten Zweifel zu entfernen, ob Nottebaum in der Hauptsache (denn einzelne ideellere Bestimmungen kommen allerdings bei den Kirchenlehrern vor, durch die aber das Joch der Aristotelischen Begriffsherrschaft nie vollends zerbrochen wurde) richtig gesehen habe, will ich einen protestantischen Gewährsmann beibringen. Dorner in seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II. 1. S. 179 f. sagt: „Gegen das Argument der Monophysiten: die Natur ist nie weniger als die Person, schließt das Personsein bei Vernunftwesen in sich, so daß, wer zwei Naturen annehme, auch zwei Personen setzen müsse; *)

*) Joan. Damascenus de orth. fid. III. 9: Quamvis enim nulla sit natura, quae hypostasi careat, nec ulla essentia, quae personae

die Mehrzahl trenne, die Monas sei ohne Quantität und daher an ihr selbst ἰδικῆ" — hätten „die Orthodoxen" sich nicht anders zu vertheidigen gewußt, als daß sie entgegneten: „das ἰδικὸν werde durch die Hypostase bezeichnet, die Natur aber sei der Ausdruck für das κοινὸν (Allgemeine). Seien nun die zwei Naturen nicht Eins nach der Hypostase, so seien sie Eins nach der Natur. Sei aber Gottheit und Menschheit Eine Natur, so sei diese Eine Natur der Gattungsbegriff, der unter sich die Gottheit und die Menschheit habe, welche ja doch auch in Christi zusammengesetzter Natur irgendwie fortdauern sollen. Seien nun Gottheit und Menschheit zwei Besonderheiten (Arten oder Individuen) unter demselben Gattungsbegriff, so verhalten sich Gottheit und Menschheit in Christo zu einander wie zwei Individuen, und an diesem Punkte schlage der Monophysitismus in Nestorianismus um. Mithin müsse man auf die Einheit der Natur in Christus verzichten; sie habe ihre Stelle in der Trinität, wo sie das allgemeine göttliche Wesen bezeichne, zu welchem dann die besonderen Brennpunkte characteristischer Eigenthümlichkeiten kommen, so daß Verschiedenheit der Hypostasen bei Einheit der Natur sich ergebe. Aber in der Christologie verhalte es sich gerade umgekehrt. Da sei, wenn man nicht nestorianisch lehre, Einheit der Hypostase und Verschiedenheit der Naturen zu setzen, in beiden Dogmen aber bezeichne die Substanz oder die Natur das Allgemeine oder Mehreren Gemeinsame (die göttliche Natur

---

sit expers . . . at non idcirco necesse est, naturas, quae personaliter inter se unitae sunt, ita comparatas esse, ut suam utraque personam habeat." c. f. Notteb. pag. 38. not. 1.

Christi ist Natur auch des Vaters und Geistes, die menschliche auch die Natur aller andern Menschen), die Person das Individuelle, ἰδικὸν, was also sowohl den Sohn von Vater und Geist unterscheidet, als den Gottmenschen von andern Menschen. Person unterscheidet sich von der Natur, wie das Accidenz, Hinzukommende von der Substanz". . . .

Und S. 181—76: „Wo der Streit (über die Person Christi) wissenschaftlich geführt wurde, da kam man immer auf die Frage über das Verhältniß zwischen Natur (φύσις) und Person (ὑπόστασις)", und damit zugleich immer zwischen dem κοινόν und ἰδικόν . . . „Die Kirchenlehrer wußten nicht sogleich, ob sie (den Monophysiten) zugeben sollten oder nicht, daß jede φύσις real nur existire als ἰδικόν. Nicht wenige meinten Anfangs, sagen zu müssen, daß in Christus nicht eine invidualle Menschheit existire, weil daraus die Monophysiten sofort eine menschliche Hypostase ableiteten, sondern das allgemeine Wesen der wahren Menschheit, nicht als Begriff, sondern als reale Fülle gedacht, sei vom Sohn Gottes angenommen, und hier schloß sich dann leicht diejenige Form der mystischen Christologie an, wornach in Christus die Totalität der Menschheit als in dem zweiten Adam beschlossen ist.

„Allein da die Monophysiten entgegneten, das führe zu einem Nihilianismus, denn wenn Christus die ganze Menschheit angenommen habe, aber nicht ein bestimmtes Menschliches, so sei er nicht Etwas geworden: sei er aber nicht Etwas, so sei er Nichts; ferner wäre da Christus das allgemeine menschliche Gattungswesen; aber es sei dem Gattungswesen wesentlich, allen Individuen derselben Gattung zuzukommen, und es müßten daher alle Menschen Christus

sein; so zog man sich hievon zurück, und gestand ein individuell menschliches Wesen in Christo zu, wie verschieden dabei auch bis tief ins Mittelalter hinein das Principium individuationis mochte gedacht werden, sei es quantitativ als Negation (στέρησις), Limitation der Gesammtfülle der Gattung, sei es als Bereicherung des allgemeinen Gattungsbegriffs; sei es als von Außen durch die Materie (σάρξ) bewirkt, sei es als ein qualitatives, inneres Princip."

In §. 13 geht Nottebaum wieder auf die Untersuchung der Frage ein: wie die alten Theologen ihren Begriff von Person (personam esse ex communi natura et proprietatibus peculiaribus quasi conflatam) auf Gott übertragen haben? Die Antwort lautet: sie übertrugen ihn nicht unverändert. Denn es sei Axiom gewesen: daß kein Prädicat der Creatur und der Gottheit univoce zukomme. Im Allgemeinen jedoch finde jener Begriff auch auf die Trinität unbedenklich Anwendung. Es werden Aussprüche des h. Basilius angeführt, z B. „Deitas communis est, proprietates vero sunt Paternitas et Filiatio. Ex utriusque autem complexu, tum communis tum proprii, innascitur nobis comprehensio, veritatis . . ." Aber, hören wir weiter, das commune und particulare seien in Gott anders zu verstehen als in der Creatur. Ich aber meine, daß keine Art von Veränderung helfen und das Dogma befriedigen wird, wenn bei jeder Veränderung doch der Gegensatz des commune und particulare bleibt. Die Gottheit, wird gesagt, sei kein Gattungs- und kein Gemeinbegriff, wie die Menschheit (Deitas non est notio generica et universalis sicut humanitas) Dennoch aber sei die göttliche Natur, als das den drei Personen Gemeinschaftliche, nach der Weise der Gattung und Art

zu denken (naturam divinam, utpote quae tribus personis communis est, ad instar generis et speciei cogitari et animo effingi). An der Klippe des Anthropomorphismus werde man vorbeikommen, wenn man bedenke, daß der Begriff der Menschheit eine Abstraction sei, die als wirkliche Einheit unserer Natur nur im Gedanken existire *); während im Mysterium der Trinität die communis natura numero una et unica sei. Deßhalb seien auch die drei Personen der Einen und selben Gottheit sine ulla discretione et divisione theilhaftig, während in den einzelnen menschlichen Individuen die menschliche Natur geschieden und getrennt vorkomme.

Was heißt dies aber anders, als: nominalistisch die Menschheit, realistisch die Gottheit erklären! Ist etwa auch Gott aus dem Realismus in den Nominalismus umgeschlagen, als er die Welt setzte? Und doch wird es auch so nicht erklärbar: wie die Gattungseinheit, die eine blos formale bei der Menschheit, eine reale bei der Gottheit sein soll, hier zugleich als eine Zahleinheit sich herausstellen kann; und eben so: warum die Vielheit der Individuen in der Menschheit, in der Gottheit eine Dreiheit sei? Und eben so wenig wird man durch diese Dialektik der pantheistischen Consequenz sich entziehen können: daß die Gottheit, als der Realbegriff, das unterschiedene reale Einfache; die Menschheit als das unterschiedene Vielfache, die wirkliche Selbstunterscheidung jenes Ein-

---

*) Existirt denn nicht wirklich die Ganzheit homogener Individuen die wir Menschheit nennen, und ist das keine wirkliche begriffliche Einheit, wenn es auch als solche keine Zahleinheit ist??

fachen mittelst Besonderung sei, aus welcher das Allgemeine nur als Formalbegriff sich heraushebe, weil der absolute Realbegriff in seiner unterschiedlichen Vielheit auf= und untergegangen sei.

Das in Beziehung auf die allgemeine Natur Gottes. In Beziehung auf seine persönlichen Proprietäten hören wir: das Dogma belehrt uns, daß die persönlichen Eigenthümlichkeiten nur durch Relationen des Ursprungs (relationes originis) sich von einander unterscheiden, d. h. durch Relationen des Gegensatzes (iis, quae mutuam oppositionem includunt), da das Gegensätzliche nicht Einer und derselben Person zukommen könne. Demgemäß sage Augustinus: in Deo proprietates personales nec accidens esse nec substantiam, sed rem relativam. Nur Schade, daß man auch diese in dem genetischen oder ursprünglichen Processe des Absoluten begründeten persönlichen Relationen wieder nur begrifflich zu bestimmen vermochte, weshalb Nottebaum (ohne aber die Wurzel des Uebels zu entdecken) in die Klage ausbricht: . . . . . qui fieri poterit, ut una eademque simplicissima et immutabilis res, qualis est natura divina tribus personis communis, diversas species et formas habeat, quibus tres personae distinguantur! Hic oboritur difficultas, quae, nisi aliam quaeramus personae definitionem perfectiorem, solvi non potest. (S. 43.) Das meinen auch wir. Ein anderer und besserer Personbegriff, wovon ein anderer und besserer Substanzbegriff unzertrennlich ist, muß aufgefunden und aufgestellt werden. Und daher sind wir sehr darauf gespannt, von Nottebaum zu hören, welches dieser vollkommenere Personbegriff sei. Wir fürchten, nur eine begriffliche Vervollkommnung zu erhalten, und somit

in einen noch handgreiflicheren Pantheismus hineingeführt zu werden.

Nachdem er noch auf einige fatale Consequenzen des besprochenen Personbegriffs aufmerksam gemacht hat, hören wir wieder: Quid plura? Luce clarius est, eam, quam superioribus paragraphis fusius explanavimus personae definitionem . . . : esse talem, quae iis, qui subtilius res divinas perscrutantur, non possit satisfacere.

Und wie an der göttlichen Trinität, so sucht er auch an dem Dogma von der Person Christi zu zeigen, daß jener Personbegriff unhaltbar sei. Wie wollten wir, sagt er, nach ihm daran vorbei kommen, Jesum Christum in zwei Personen zu theilen? Quid enim? Nonne Christus perfectus est homo, ex anima rationali et humana carne subsistens? Nonne natura Christi humana praeter naturales proprietates suas etiam proprietates personales habet, quibus ab alio quovis homine dignoscitur? Nonne singularem et particularem naturam humanam, eamque unam numero et individuam, a caeteris hominibus certis proprietatibus, quas individuantes vocant *), distinctam Dei Filius sibi

*) Es ist ein großer, durch die ganze bisherige Argumentation sich hindurchziehender Irrthum, daß der einzelne Mensch durch die besondern Eigenthümlichkeiten, welche ihn von andern Menschen auszeichnen, Person sei. Durch jene ist er vielmehr nur diese bestimmte Person; Person aber ist er durch die selbsteigene ungebrochene, frei aus sich heraus sich bestimmende Substanz, die er mit Niemanden theilt, wenn auch Andere eine qualitativ gleiche Substanz haben. Diese Eigenthümlichkeit (Qualität) seiner Substanz ist die personbildende Macht, die sogenannte „proprietas individuans“, und nicht jene anderen „singulären Eigenthümlichkeiten.“

copulavit? Sine controversia. (S. 45.) Um dieser Folgerung auszuweichen, hätten einige griechische Väter gelehrt: der Logos habe die allgemeine menschliche Natur angenommen (Verbum universalem carnis et animae rationem assumpsisse). Warum aber, entgegnet Notteb. soll diese allgemeine Menschennatur nicht eben so gut in Christus individuell und einzeln sein, als in Johannes, Paulus, warum also soll sie nicht Person sein?

So bleibt also dem guten Manne, der auf selbsteigene freie Forschung verzichtet, nichts übrig, als noch einmal zu den Werken der Väter zurückzukehren, um nachzusehen, ob sie nicht vielleicht noch eine andere Definition von Person geben, welche in jeder Beziehung vollkommen und so beschaffen sei, daß sie uns von jenen Schwierigkeiten befreit." (S. 46). Das geschieht im 2. Kapitel unter der Aufschrift: „Personae definitio perfecta et scientifica." §. 14—22.

Zum Zwecke der Vervollkommnung des unvollkommenen Personbegriffs, den wir im Vorhergehenden kennen gelernt haben, wird nicht etwa die Frage aufgeworfen: sind die Momente des Besondern und Allgemeinen wahrhaft diejenigen Momente, aus deren Verbindung die Persönlichkeit urspringt? Und es wird nicht, falls diese Frage eine verneinende Antwort erhalten, die weitere Frage aufgeworfen: kommen auch andere Momente zur Bestimmung der Person bei den Kirchenvätern vor? aus welcher Quelle sind dieselben geflossen? und wie verhält sich dieselbe zu der Quelle obiger Momente? Es setzt vielmehr Nott. die Richtigkeit dieser Momente gläubig voraus, und fragt sofort nur: Was ist das Particuläre, das in Verbindung mit dem Allgemeinen die

Person ausmacht? Denn im Bisherigen hätten wir nur jene Momente kennen gelernt, wodurch wir die Person von der Person zu unterscheiden pflegen, also nur die äußeren Momente, nicht aber die innere Qualität des Personseins. Und da hören wir, daß nach dem Nyssener Gregor und dessen Bruder Basilius und fast allen griechischen Vätern die Natur die quidditas rei (τί τι εἶναι), die Person den modus quidam existendi (τὸ πῶς εἶναι, τρόπος τῆς ὑπάρξεως) bezeichne, daß also die Persönlichkeit in einer gewissen Daseinsweise bestehe. Aber das sind ja wirklich andere Bestimmungen als die des Allgemeinen und Besonderen, die also auch eine andere Erkenntnißquelle voraussetzen! Warum hat Nottebaum dieser nicht nachgegraben, nm jene in aller Bestimmtheit festzustellen? Günther hätte ihm als Wegweiser dienen können, hätte seine Voreingenommenheit gegen denselben ihn nicht zurückgehalten.

Doch — es wird wenigstens die Frage aufgeworfen: Welches ist jene „gewisse Daseinsweise", welche die „individuelle vernünftige Substanz" zur Person erhebt, und ohne welche alle übrigen Eigenschaften (reliquae personales proprietates) eine „individuelle Natur" nicht zu einer persönlichen machen können? Aber es ist diese Frage auch schon wieder verunreinigt durch den Zusatz des „Individuellen" zur Natur und Substanz. Während wir S. 48 §. 14 hören: es sei jene „gewisse Daseinsweise" τὸ κεχωρισμένως εἶναι, weshalb von dem concursus proprietatum die persönliche Daseinsweise durch die Fürsich- oder Separatexistenz zu unterscheiden sei, so daß zur Individualität noch die gegen Andere ausschließlich sich verhaltende Existenz für sich hinzukomme, — wird §. 15, S. 49

zum Zwecke der Untersuchung in streng logischer Form (ex logicorum canone) zunächst die allgemeine Frage aufgeworfen: Was ist Dasein überhaupt (existentia sive existere)? Auf diesem logischen Wege vom Allgemeinen zum Besondern werden wir sicherlich zu keiner gründlichen ontologischen Erkenntniß kommen.

Im Interesse dieser logischen Untersuchung wird zwischen essentia und existentia unterschieden und gesagt: Wiewohl beide in Wirklichkeit von einander untrennbar seien, indem Nichts dasein könne ohne die Unterlage des Seins, und eben so Sein ohne Dasein Nichts sei (Ubinam enim in tota rerum universitate existentia invenitur sine re subjecta, quae existentiae est particeps? Ac rursus essentia, quae non existit actuque est, tantum abest, ut sit essentia, ut ne hilum quidem esse videatnr); so unterscheide sich doch die Existenz von der Essenz, das Dasein vom Sein, wie das actu (ἐντελεχώς) i. e. re vera esse von dem bloßen potentia (δυνάμει) esse i. e. quod . . . nondum ex principii vel causae sinu gremioque eductum est.

Woher diese Unterscheidung zwischen Sein und Dasein? Und wohin habe ich mich zu wenden, um diese Momente des Daseienden mit aller Gewißheit richtig zu bestimmen? Rottebaum geht auf seinem logischen Wege unbekümmert voran, dringt daher auch nicht zur ontologischen Geburtsstätte vor und übersieht das Wichtigste, weil es in der Tiefe liegt, und nur mit metalogischem Blicke erschaut werden kann. Er setzt das Sein (im Unterschiede von Dasein) zwar als principium, aber zugleich auch dieses als causa an, und kommt nicht einmal zur Ahnung von einem Princip, das noch nicht causales Princip ist, weil es nicht a priori rein aus und durch sich

zu wirken vermag. Er kann sich vielmehr so wenig das Sein der Creatur vor dem Dasein und ohne das Dasein derselben denken, als dieses ohne jenes denkbar ist: Neque existentia (hören wir) sine essentia, neque haec sine illa dari potest. Und doch hätte ihn ein Blick (freilich ein metalogischer) in die Genesis des menschlichen Selbstbewußtseins überführen können, daß der Geist früher ist, als er von sich weiß (oder da ist), und daß es somit allerdings für jeden Menschen eine Zeit gibt, wo er geistig ist ohne dazusein wo also das „existere nondum ex principii, ut causae, sinu gremioque eductum est". Wie stimmen auch zu Rottebaums Ansicht die Worte S. 51: Quamvis enim res creatae non sint ipsa existentia, — haec enim solius Dei est praerogativa? Freilich fügt er sogleich wieder hinzu: tamen, si demas eis existentiam, quid a mero nihilo distabunt? Vom gar Nichts (merum nihilum) unterscheidet sich dieses Nichts, d. h. die Essenz vor der Existenz, wie das Sein vor seiner actuellen Bestimmtheit von demselben Sein im Zustande seiner Bestimmtheit. Rottebaums Ansicht von der unmittelbaren Gegebenheit der Existenz mit der Essenz zerstört auch die Schöpfungsidee. Er ist eben dadurch, daß er der bestimmten Daseinsweise der Welt (als deren von Einwirkung abhängiger Selbstverwirklichung) nicht das unbestimmte Sein (als Effect der Schöpferthat Gottes) voraussetzt, genöthigt, die Welt in Gott sein zu lassen, d. h. die Idee der Welt in Gott mit dem Sein der Welt zu identificiren, und so die christliche Schöpfungsidee zu negiren. Er sagt S. 49 f.: Forsitan quis nobis opponet, res, antequam creatae sint et existere coeperint, ab aeterno in mente divina fuisse. Hoc quis negabit? . . . Quinimmo quum idea mundi

ab essentia Dei re minime distinguatur (omnia enim, quae Deus habere dicitur, est), quum porro essentia Dei sit eius existentia (est enim Deus actus purissimus) sequitur, ut res creatae prout in Deo ab aeterno sunt, re sint ipsa existentia. Und eben darum findet er S. 60 die Thomistische Bezeichnung der Schöpfung als einer Emanation ganz unübertrefflich: Quare sapientissime ab antiquis theologis dictum est, emanationem divinarum personarum esse rationem emanationis creaturarum.

Diese Unfähigkeit Rott.'s, im Gebiete des Creatürlichen das Sein als dem Dasein vorausgehend zu denken, hat die schlimmsten Folgen für die Bestimmung der Persönlichkeit; denn gerade jene Idee der Unbestimmtheit des Seins als Voraussetzung der Bestimmtheit und Selbstbestimmung desselben oder des Daseins — ist es, welches der formal-logischen Begriffsbestimmung der Person unüberwindlichen Widerstand leistet.

Nach dieser Unterscheidung zwischen Sein und Dasein (essentia und existentia) wird in §. 15 die Frage aufgeworfen: Was für eine Daseinsweise ist die der Person? Man sollte auch hier erwarten, daß Rott. sich vor Allem nach der Quelle umsähe, aus welcher die Antwort zu schöpfen. Nein! Ein solcher Rückgang auf die Kriterien der Wahrheit und Gewißheit, auf den Ursprung der Kategorien wird in der ganzen Schrift nirgends versucht. Rott. geht nur auf die Aussprüche der Väter und Theologen zurück, ohne um die wissenschaftlichen Voraussetzungen derselben sich zu kümmern, und dadurch Werth und Sinn derselben zu bestimmen.

Es wird uns gesagt: Einiges existirt nicht in sich, sondern in einem Andern (in alia re subjecta insunt eique inhaerent). Dahin gehören alle physischen Accidenzien. Sie sind ein ἑτεροϋπόστατον. Diese Daseinsweise ist von der Vollkommenheit am weitesten entfernt. Anderes existirt und besteht in sich, und bedarf keines Anderen als seiner Unterlage. Dahin gehört Alles, was wir Substanz nennen. (Οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον, μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν. Joan. Damasc.) Ausgeschlossen aber wird durch diese Selbstständigkeit nicht die Möglichkeit der Abhängigkeit von Anderen, wohl aber die Möglichkeit: nach der Weise der Accidenzien Anderem zu inhäriren.

So weit kann ich allenfalls dem sel. Rottebaum folgen; ich kann ihm aber nicht mehr folgen, wenn er fortfährt: Numquid Petri anima, quae mentis lumine non caret, per se sola persona nominari potest? Minime gentium. Nemo sanae mentis negabit, personam hominis totam eius naturam, non solam animam complecti, nemo inficiabitur, Petri corpus ab eius persona nullo pacto divelli vel separari posse. Similiter humana Christi natura substantia est eaque particularis (μερικὴ) et individua. Quid igitur est, quod sola per se, sicuti caeteri homines individui, persona non sit? In promptu est, quid respondeamus: scilicet quia humana Christi natura a Verbo divino assumpta est et cum divina natura non solum morali vel affectuali, verum etiam physico et substantiali nexu copulata. Rursus Petri corpus (nedum singula huius corporis membra) per se solum et Petri anima per se sola (καθ᾽ ἑαυτὴν) personae non sunt, quia naturalis unitio inter utramque

humanae naturae partem intercedit. Ergo, quod quidem in se existit, ita tamen, ut naturali societate cum alia re connexum sit vel tanquam pars naturalis cum alia re aliquid totum efficiat, nullo modo persona dici potest.

Diese Folgerung kann ich Hrn. Rott. nicht zugeben. Hätte dieser gefragt: Numquid Petri anima rationalis persona humana nominari potest? und eben so: Numquid Christi natura humana persona Christi nominari potest? so würde ich unbedenklich mit ihm geantwortet haben: Nein! Nun fragt er: Kann der Geist des Petrus für sich eine Person genannt werden? In der Antwort aber unterschiebt er die Person des Menschen. Und so kommt er nur durch eine quaternio terminorum zu seinem Schlußsatze, der eben darum syllogistisch falsch ist. (Und das nennt R. „ex logicorum canone“ verfahren?) Das springt ganz deutlich in die Augen, wenn wir den Rottebaum'schen Schluß in die streng syllogistische Form bringen. Dann stellt er sich also dar:

Die Person des Menschen umfaßt dessen ganze Natur (nicht blos die geistige, sondern auch die leibliche);

der Geist des Menschen umfaßt nicht dessen ganze Natur;

also: des Menschen Geist ist — was? keine Person? Das folgt nicht aus den Prämissen, sondern nur: nicht die (ganze) menschliche Person.

Sofort verallgemeinert Rott., treu seinem formal-logischen Verfahren (ex logicorum canone) den Obersatz, indem er ihn in folgenden verwandelt:

Person überhaupt kann nur genannt werden, was die ganze Natur des betreffenden (nicht in einem Anderen, sondern in sich subsistirenden) Individuums umfaßt.

Zum Untersatze aber macht er folgenden Satz:

Die Menschheit Christi, wiewohl sie individuelle und in sich subsistirende Substanz ist, umfaßt nicht dessen ganze Natur, weil nicht zugleich auch die göttliche.

Und so kommt er zum Schlußsatze:

Also ist die menschliche Natur Christi nicht Person.

Nun hat aber Rott. seinen Obersatz nicht bewiesen; er durfte daher auch seinem Syllogismus nur die hypothetische Form geben und sagen:

Wenn man unter Person die Einheit der in einem Individuum substanziell verbundenen Naturen versteht; so ist der Mensch Jesus, weil derselbe, wenn auch in sich subsistirend, doch nur in Verbindung mit dem göttlichen Logos den ganzen Christus ausmacht, keine Person für sich.

In dieser Form würden wir den Syllogismus Rottenbaums acceptirt haben; in der kategorischen Form, die er gewählt, können wir es nicht. Denn der Obersatz ist erschlichen, ja er ist falsch, und daher ist auch der Schlußsatz falsch. Rottenbaum meint nur, er hätte jenen bewiesen, weshalb er überaus zuversichtlich sagt: Ergo, quod quidem in se existit, ita tamen, ut naturali societate cum alia re connexum sit . . . , nullo modo persona dici potest. Er meint ihn durch die Appellation an den gesunden Menschenverstand in dem Ausspruche ge-

rechtfertigt zu haben: Nemo sanae mentis negabit, personam hominis totam eius naturam, non solum animam complecti. Das ist vollkommen wahr; aber daraus folgt, wie wir gesehen haben, nur, daß der bloße Geist eines Menschen nicht der ganze Mensch, nicht die (synthetische) menschliche Person sei. Hätte Nott. die Wahrheit auf wissenschaftlichem Wege erkennen wollen, so würde er zunächst auf dem reinen Gebiete des Geistes die Forschung angestellt haben: ob dieser für sich Person sei (oder werde). Weil er dieses unterließ, so kam er auch nicht zur Erkenntniß: daß die Person des Menschen eine synthetische sei.

Sofort konnte er auch nicht erkennen, daß und warum die Person Christi ebenfalls eine synthetische sei, wie die Aussprüche der Väter und der Concilien es bezeugen. Selbst Thomas redet von der „persona composita" Christi. Summa III. 2. 4. Und eben darum, weil er nicht erkannte, daß die menschliche Natur Christi als solche zur Form der Persönlichkeit gelangen müsse; so war der Damm übersehen, welcher die Vermischung der menschlichen mit der göttlichen Natur verhindert. Nott. verfällt ganz consequent in die Häresie des Monophysitismus, indem er S. 54 sagt: Eam volumus coniunctionem naturalem, quae non solum a natura profecta est . . . sed qua res coniunctae unam numero rem naturalem eamque ab omnibus aliis rebus separatam efficiunt. Er theilt also dasselbe Schicksal mit Dr. Cl. Und da hilft keine Berufung auf die Worte des heil. Thomas: Non omnis substantia particularis hypostasis dicitur, sed solum illa, quae ab aliquo principaliori non habetur . . . Humana ergo natura in Christo non est accidens, sed sub

stantia, non universalis, sed particularis, nec tamen hypostasis dici potest, quia assumitur a principaliore. Denn unter Voraussetzung der Richtigkeit des Obersatzes geben wir dem h. Thomas auch den Schlußsatz zu. In diesem Sinne von Person besteht keine Verschiedenheit zwischen Thomas und Günther. Wohl aber behauptet Günther, daß die wahren Momente des Personbegriffs von der alten Schule noch nicht bestimmt genug aufgefunden und festgestellt seien; und daß eine andere Relation, als die zwischen dem Allgemeinen und Besondern in die Speculation eingeführt werden müsse, wenn vermittelt werden solle, was Person sei, und ob eine in und für sich subsistirende Substanz nur mit dem Verluste ihrer Persönlichkeit von einer anderen vorzüglicheren (principaliore) Substanz an- und in Besitz genommen werden könne. Der h. Thomas kommt von seiner Voraussetzung und seinem begrifflichen Standpunkte aus folgerichtig zur Behauptung: dem Geiste des Menschen komme nach und in seiner Trennung vom Leibe (weil er nämlich die Qualität der Vereinbarkeit mit seinem Leibe behalte) weder die Bestimmung noch der Name der Person zu (non competit ei neque definitio personae neque nomen). Und ihm folgt Nott., wenn er bemerkt: anima, quae extra corporis habitaculum degit, sola per se persona non est, quia ad eam quoque haec apostoli verba licet accommodari: „Nam et in hoc ingemiscimus, habitationem nostram, quae de coelo est, superindui cupientes.“ (S. 55.) Stimmt aber mit diesem Begriffe von Person noch der gewöhnliche Sprachgebrauch, an den N. appellirt, überein? Wird auch nach diesem gesagt werden können: Die Seele des

Menschen nach dem Tode sei nicht mehr persönlich? Und eben so müssen wir von unserem wissenschaftlichen Standpunkte aus bekennen: Wohl ist des Menschen Geist, getrennt vom Leibe, nicht die ganze menschliche Person, weil die Synthesis mit der Natur (dem Leibe) aufgehoben ist; aber Person ist und bleibt er doch so gewiß, als eine frei durch sich bestimmte Monas, und so gewiß, als er es ist, der von sich aus dem ganzen Menschen den Stempel der Persönlichkeit aufdrückt.

Hat man aber unterlassen, die einfache (thetische) von der synthetischen Person zu unterscheiden, weil das begriffliche Denken nöthigt, dasjenige, was zu einer concreten Einheit sich ab- und zusammenschließt, unter die Form des Individuums zu fassen, so ist man vollkommen in seinem Rechte, zu sagen: es dürfe eine Substanz mit einer andern nicht nur nicht hypostatisch verbunden sein, sondern sie dürfe nach einer solchen Verbindung ihrer Natur nach auch nicht einmal ein Verlangen tragen, wenn sie Person sein solle. Und so erklärt sich, wie Nottebaum zur Aufstellung des Satzes kam, in welchem er den Cardinalsatz seiner Schrift (caput totius argumentationis nostrae) erblickt: Quamobrem tot antiquos eosque probatissimos theologos secuti, formalem, quam dicunt, personae causam vel veram i. e. constitutivam vel χαρακτεριστικὴν eius proprietatem in perfecto existendi modo sitam esse fidenter affirmamus, qui quidem existendi modus neque accidentibus neque omnibus substantiis competit, sed iis tantum, quae non sunt partes cum aliis substantiis in unam rem naturalem vel re ipsa coalescentes, vel ingenito desiderio hanc

talem coalitionem appetentes *). Graeci personalem existendi modum appellant τὴν καθ' ἑαυτὸ ὕπαρξιν i. e. existentiam proprio termino circumscriptam, qua voce Leontius utitur, ἰδιοϋπόστατον ὕπαρξιν καὶ αὐτοτελῆ i. e. proprie subsistentem et per se completam et perfectam existentiam. Und diese Aussprüche der Väter legt Rottebaum folgendermaßen aus: Hae similesque notiones ita sunt accipiendae, ut hoc naturae, quae talis existentiae particeps est, sit inditum, ut partis proprie dictae vice nullibi fungatur, sed per se ac seorsim cohaereat et constet **). Graphice Joannes Damascenus hanc existentiae perfectionem ita describit ὁ δὲ τρόπος τῆς ὑπάρξεως καὶ ἡ ἀποτετμημένη καὶ ἰδιοσύστατος ὑπόστασις καὶ σύμπηξις ἑκάστου . . . ἀποτετμημένας τὰς ὑποστάσεις δείκνυσιν. Saepissime patres Graeci docent, intimam ac maxime necessariam personae proprietatem hanc esse: ἀναμέρος (separatim), ἰδίᾳ καὶ ἰδικῶς (proprie per se ac seorsim), αὐτοτελῶς (perfecte) εἶναι καὶ ὑπάρξαι. Scholastici eundem modum subsistentiam et incommunicabilitatem vocare solent. Et haec quidem incommunicabilitatis vox sese prae caeteris eo commendat, quod perquam subtiliter et acute perfectae existen-

---

*) Da ist wieder nichts Anderes geschehen, als daß die Idee der Person in den Begriff des Individuums hineingeschoben worden; denn allerdings kann man eine solche Daseinsweise verbundener Substanzen eine individuelle nennen.

**) D. h. es werden hier und in den folgenden Erläuterungen die ideellen Momente, welche in der Definition der Väter noch vorkommen, nach Möglichkeit begrifflich abgeklärt.

tiae naturam et indolem exprimit, quippe quae talis est, ut ex duabus personis aliam tertiam componi vel unam personam cum altera communicari, nullo pacto admittat, nisi utriusque vel saltem alterius personalitas pereat. Verissime enim Boetius: At si, inquit, duabus personis (sc. Verbi et hominis Jesu) manentibus, ea conjunctio, qualem superius diximus, facta est naturarum unum ex duobus effici nihil potuit: omnino enim ex duabus personis nihil unquam fieri potest. Eadem est s. Thomae sententia, si a persona rationem assumptibilis excludi scribit. Quapropter ex ipsa personae vi ac potestate licet intelligi, fieri non potuisse, ut Verbum divinum personam humanam assumeret et unione hypostatica sibi copularet.

So ist denn in die Idee der Person aufgenommen nicht nur das aus der selbsteigenen Substanz sich heraushebende und auf dieselbe beziehende und frei aus sich bestimmende Fürsichsein, sondern auch eine solche Separatexistenz, welche die Möglichkeit der Verbindung mit einem Andern zur persönlichen Einheit des Daseins ausschließt. Und da wiederhole ich noch einmal: daß, wenn dies wirklich die primitive und wahre Idee der Person wäre, daß dann der menschlichen Natur Christi als solcher die Persönlichkeit ab- und nur im göttlichen Logos zugesprochen werden müßte. Das versteht sich ja von selbst: daß wenn Person ausschließliche Abgeschlossenheit in sich ist, der Mensch in Christus nicht Person sein kann. Unter Voraussetzung der Richtigkeit dieses Personbegriffs der alten Schule kann die neue Schule nicht mit derselben streiten wollen. Und eben so leuchtet ein: daß und warum die Kirche, so lange die Schule an dieser Definition festhielt. der

menschlichen Natur Christi nicht expressis verbis die Persönlichkeit zusprechen durfte, weil das von der Schulwissenschaft nicht anders hätte verstanden werden können, als: in Christus gebe es zwei Separatexistenzen, zwei getrennte Personen.

Was aber hat Nott. zur Erhärtung jener Richtigkeit außer seinem falschen Syllogismus beigebracht? Nichts als das theilweise Zeugniß der alten Schule selber (Secuti sumus, sagt er, tot antiquos eosque probatissimos theologos). Dieses Zeugniß, so verehrungswürdig dasselbe ist, ist doch keine schlechthinige Auctorität für den Philosophen, der vielmehr den Standpunkt (oder die Prämissen) zu untersuchen hat, worauf jene Definition von Person sich stützt. Diesen Standpunkt kennen zu lernen, hat der sel. Nott. sich nicht bemüht; und darum entbehrt seine Abhandlung allen philosophischen Gehaltes; sie hat nur historischen Werth.

Dieser Standpunkt aber war die begriffliche Dialektik eines Aristoteles, welche innerhalb der Momente des Begriffs, innerhalb der gegensätzlichen Relation des Abstracten (Allgemeinen) und Concreten (höchst Individualisirten) verläuft. Von diesem Standpunkte aus wurde die niedere Person gegen die höhere in ihrer concreten Union nothwendig aufgehoben, und konnte in Christo, als concretester Gestaltung, nicht mehr als Eine Person (die der göttlichen Natur) anerkannt werden (fieri non potest, ut Verbum divinum personam humanam assumeret et unione hypostatica sibi copularet).

In §. 17 sucht Nott. den Ausspruch der Väter: die Wirksamkeiten seien auf die Natur zurückzuführen (τὰς ἐνεργείας εἶναι

φυσικάς) mit dem der Scholastiker: sie eignen der Person (actiones esse suppositorum *) zu vermitteln. Er bemerkt: die Natur ohne Wirksamkeit sei nichts und könne von Niemandem gedacht werden. Natura enim sine operatione nihil est, neque a quoquam potest cogitari. . . . S. 58. (Ich bedauere, an früher Gesagtes erinnern zu müssen: daß jeder philosophirende Christ die geschaffenen Substanzen — Naturen — als primitiv nicht wirkend denken muß, wenn er ihnen nicht die A- und Perseität Gottes zusprechen darf.) Person aber sei die vollkommen existirende oder die subsistirende Natur selber, oder die Natur mit und in ihrer vollkommenen Daseinsweise. Da nun (nach den Vätern) die Natur die nächste oder unmittelbare Quelle oder das Princip der Wirksamkeiten (wirkenden Kräfte), aber abstract, d. h. ohne die vollkommene Daseinsweise, ohne die sie nicht einmal existiren könne, genommen unwirksam sei; so sei die vollkommene Daseinsweise die Bedingung, ohne welche die Natur weder sein noch wirken könne. Und somit könne die Natur nur mit der vollkommenen Daseinsweise oder als Person das ausreichende Princip des Wirkens sein. Kurz: das ἐνεργείας εἶναι φυσικὰς der Väter bezeichne das nächste und unmittelbare Princip, wodurch die Person wirke, das scholastische

*) Hier möchte Rott. das Wort suppositum nicht richtig aufgefaßt haben; denn der h. Thomas, welcher lehrt, die menschliche Natur Christi sei unpersönlich, weil nicht in sich, sondern im Logos persönlich, sagt auch: die Eine Person des Logos, obwohl in sich einfach bleibend, existire doch seit der Menschwerdung in zwei suppositis und sei so zusammengesetzt.

actiones esse suppositorum aber das vollkommen existirende Princip selber.

Hier ist offenbar nicht zwischen dem oben besprochenen Real- und Causalprincip unterschieden. Und diese Unterscheidung, so nahe sie auch lag, konnte in der rechten Weise nicht gemacht werden, so lange man das unbestimmte Sein begrifflich, und nicht durch Analyse der Momente des Selbstbewußtseins (als der primitiven Bestimmtheit des geistigen Seins) zu bestimmen suchte. Den Aussprüchen Rott.'s: Prius est enim esse quam agere (S. 59) und des h. Thomas: Essentia potest intelligi sine persona, non autem e converso (ib. 3) unterliegt daher leider auch nicht der Sinn: jedes Sein (natura, essentia), wie es unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgeht, ist ein reales Princip (und als solches ein negatives Sein, das man auch Nichts — d. h. nicht etwas schon in und durch sich Bestimmtes — nennen kann, aber nicht als gar Nichts denken darf — denn sonst hätte Gott gar Nichts geschaffen), dem keine apriorische Wirksamkeit, kein Wirken aus und durch sich allein zukommt. Causalprincip oder wirkendes Princip ist es nur erst potentia, noch nicht actu; letzteres kann es vielmehr, als bedingtes Sein, nur werden auf fremde Einwirkung hin.

Rott. mit den Scholastikern kennt nur den begrifflichen Weg der Abstraction; diesen schlägt er ein, um vom (vollkommen) Daseienden aus das Sein zu gewinnen. Er sagt: Quamvis natura fons sit et principium operandi, tamen si eam abstracte sumas sine perfecto existendi modo, iners omnino est neque unquam inditam agendi vim valet exercere.

S. 59. Allerdings, das abstracte Sein, weil es ein bloßer formaler Begriff ist, ist als solches nicht wirkend und kann nie wirken. Aber — dieses abstracte Sein ist auch nicht die reale Voraussetzung der Bestimmtheit des Seins oder des Daseins. Und diese reale Voraussetzung kann N. nicht machen, weil ihm der von Günther sogenannte ideelle Weg der Reconstruction des Daseins unbekannt ist. Dieser Weg ist der der Begründung: die Kräfte relativer Wesen müssen als gründend im Princip, und als durch einen Act der Selbstbekräftigung des letzteren in die Erscheinung getreten gedacht; und diesem Acte muß das noch nicht active, weil nur auf Einwirkung hin zu reagiren fähige, also vor empfangener Einwirkung noch nicht wirkende (rückwirkende) Princip, somit dieses als Real-Princip vorausgesetzt werden, welchem die Bestimmung immanent ist, durch (relative) Selbstbestimmung Causalprincip zu werden.

Und weil die Scholastiker und weil Nottebaum diesen Weg zur Erkenntniß des Unterschieds zwischen Sein und Dasein nicht eingeschlagen haben, so konnten sie auch nicht zur richtigen Bestimmung der Person kommen, und mußten ohne Bedenken in Christo die Person des Menschen der Person des Logos aufopfern. Wenn nämlich, was auf ihrem abstractiven Wege sich ergab, mit dem realen Sein zugleich das vollkommene Dasein (nicht blos potenziell, sondern actuell) gesetzt ist, und wenn der persönliche Logos nicht mit einer fertigen, also schon separateristirenden (separatim, proprie per se ac seorsim et perfecte existens) menschlichen Person sich zu Einer Person verbinden kann; so muß seine menschliche Natur für ihre vollkommene Daseinsweise (Persönlichkeit) a priori auf den Logos

angewiesen und dieser Angewiesenheit gemäß, also ohne selbsteigene Persönlichkeit, gesetzt sein. Wenn dagegen (wie Günther lehrt) das geistige Sein des Menschensohns deßhalb a priori ohne die vollkommene (persönliche) Daseinsweise ist, weil es geschaffen, d. h. als unbestimmtes Sein (bloßes Realprincip) gesetzt ist; und wenn es doch zugleich auch für den Logos gesetzt ist: so wird die Zurückführung der sich später einstellenden creatürlichen Selbstbewußtheit und Freithätigkeit auf das a priori unbestimmte Princip derselben, oder es wird die Form der Persönlichkeit so wenig ausbleiben können, als eine vom Logos getrennte Existenz zum Vorschein kommen kann; jenes nicht, weil die Begründung der bewußten und wahlfreien Setzungen in dem unmittelbaren oder nächsten Principe derselben so wenig ausbleiben kann, als die causale Selbstverwirklichung dieses Princips in jenen Setzungen ausgeblieben ist; dieses nicht, weil letzteres in apriorischer Verbindung mit dem absoluten Principe des persönlichen Logos und objectiver Gehörigkeit für diesen gesetzt ist, und also der Mensch Jesus sich nicht in und für sich finden kann, ohne sich zugleich in und für den Logos oder als subjectiv diesem eignend und zugehörig zu finden. Kurz: die Idee der Bestimmtheit des (creatürlichen) Geistes als Aufhebung seiner primitiven Unbestimmtheit macht die Aufhebung der Persönlichkeit desselben eben so unmöglich als überflüssig; und umgekehrt: nur die Nichterkenntniß der primitiven Unbestimmtheit oder des Ansichseins des Geistes (als reale Voraussetzung seines Fürsichseins), oder die Verwechselung der Person mit dem (separat existirenden) Individuum ermöglicht und ernöthigt die Aufopferung seiner Persönlichkeit an die Person des Logos.

Und auf der Basis dieser begrifflichen Speculation, welche den qualitativen Unterschied der Realprincipe nicht stehen lassen kann, sondern aufheben und schließlich in eine pantheistische Weltanschauung auslaufen muß, wagt es Nottebaum (§. 18. S. 61 bis 69) mit der Anklage auf Häresie gegen Günther hervorzutreten!!

Ehe er aber hiezu, d. i. zu dem eigentlichen Kern der Abhandlung übergeht, faßt er noch einmal die in der alten Schule erhobenen Momente der Definition von Person zusammen, und sagt: Equidem persona est natura, vel substantia rationalis individua et perfecte existens, in qua eadem integrum operandi vel agendi principium positum est. Wie unbestimmt und selbst einander widersprechend sind diese Bestimmungen! Es ist 1) das rationalis, d. i. gerade das zu Erklärende, in die Begriffserklärung aufgenommen. Es wird 2) die substantia eine rationalis individua genannt. Damit ist auf eine substantia rationalis universalis vel communis hingewiesen; wo nicht, so ist die Bestimmung des Individuellen um Sinn und Bedeutung gebracht. Es widerspricht 3) das Merkmal individua dem principium integrum. Es soll 4) die Substanz, um Person sein zu können, das für sich ausreichende Princip (principium integrum) seiner Kräftäußerungen sein. Nun muß aber ein Princip absolut sein, um rein aus sich und unabhängig von Anderem sich bestimmen zu können. Ist das der Fall beim Menschen? 5) Wird das Merkmal perfecte existens aufgenommen. Gibt es denn eine vollkommene Daseinsweise außer der Gottes? Mußte also nicht zwischen absoluter und relativer Vollkommenheit unterschieden werden?

Und nun zieht er die Günther'sche Schule vor den Richterstuhl seiner Kritik. Da will ihm zunächst nicht gefallen, daß diese, an Stelle der subsistentia der alten Schule, ein neues Moment in die Bestimmung der Person einführe, das Moment des Selbstbewußtseins; sofort, daß sie, wiederum abweichend von der alten Schule, von einem Selbstbewußtseins-Prozesse rede, und demgemäß die Kinder nicht als wirklich, sondern nur als potenziell selbstbewußte und persönliche geboren werden lasse. Es erweckt diese Neuerung Nott.'s Unmuth aus einem doppelten Grunde: einmal, weil ihm der Gedanke unerträglich ist, daß die durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit ausgezeichnetsten Väter und Theologen so vieler Jahrhunderte in einer überaus wichtigen Sache geirrt haben könnten; dann aber, weil, wie er sagt, die neue Definition aus der unreinen Quelle einer, leider in Deutschland um sich greifenden, glaubensfeindlichen Philosophie herstamme.

Wie führt Nott. seine Kritik? Die neue Definition, sagt er, kann nicht richtig sein, wenn sie in ihrer Anwendung auf die Dogmen nothwendig zu Ketzereien führt. Sie führt aber zur Ketzerei des Nestorius. Beweis: Christus war (ist er es etwa nicht mehr?) als Mensch seiner selbst bewußt. Das zu leugnen wäre nicht nur Gottlosigkeit und Blasphemie, sondern auch offenbare Häresie. Was fehlt also der menschlichen Natur Christi an der vollkommenen Persönlichkeit, wenn sie selbstbewußte und vernünftige Natur ist? Wie will also die neue Schule den Vorwurf des Nestorianismus von sich abwälzen? Etwa durch die Bemerkung: das niedere und menschliche Bewußtsein Christi werde von dem höheren und göttlichen aufgezehrt? Dann würde sie der Häresie des Euty-

chianismus verfallen. Da vielmehr der Katholik einerseits eine doppelte Natur und doppelte natürliche Willensthätigkeit und ein doppeltes Selbstbewußtsein, anderseits eine einzige formale Ursache der Person Christi bekennen muß; so kann das Selbstbewußtsein nicht die formale Ursache der Person sein.

Hierauf erwiedere ich zunächst: daß Günther Selbstbewußtheit nicht ohne Weiteres mit Persönlichkeit identisch setzt, indem er zur Persönlichkeit noch ein Moment rechnet, das nicht schon als solches in der Selbstbewußtheit als solcher ausgesprochen ist, nämlich das Moment der frei motivirten Selbstbestimmung wie nach Innen so nach Außen. Dann aber: daß Nott. dem G. nur dadurch den Nestorianismus aufbürden kann, daß er sich des Kunstgriffs bedient, ihm unter der Hand die Definition der alten Schule von Person zu unterschieben. Nott. selbst gesteht nämlich zu, daß die menschliche Natur Christi als solche ihrer selbst bewußt sei und in wahlfreien Entschlüssen sich selbst bestimme (Ad fidem enim pertinet, Christum ut hominem liberi fuisse arbitrii, et suapte sponte liberaque electione, non obstante praecepto ac mandato, quod a Patre acceperat, animam suam posuisse pro ovibus suis . . . Nullus autem est libertatis usus, priusquam homo sui conscius factus est). Nun — das frei sich selbst bestimmende nnd besitzende Wesen nennt Günther persönliches Wesen. Der Sache nach findet also keine Abweichung zwischen seiner und der Kirchenlehre statt. Und darauf kommt es doch wohl an. Eine sachliche Abweichung kann, wie gesagt, Nott. nur dadurch heraustüpfeln, daß er Günthers „Person“ unvermerkt den Begriff der alten Schule unterschiebt, wonach zur Person auch die Incom-

municabilität gehört. Denn dann, aber auch nur dann muß Günther, indem er den Menschen Jesus Person nennt, auch mit Nestorius zwei getrennte Personen lehren und die Einheit der Person Christi negiren.

Warum vermeidet aber Günther nicht auch die bloße Wort- (ohne alle sächliche) Abweichung? Weil er, einen faulen Frieden zwischen der Forderung des Dogmas und der Vernunft verabscheuend, eine gründliche und aufrichtige Vermittelung zwischen Glauben und Wissen anstrebt. Denn Nott.'s alte Schuldefinition vertheidigt das Dogma nur den Worten, nicht der Sache nach. Nominell bekennt sie in Christo zwei unvermischte und unverkürzte Naturen, factisch leugnet sie jene Definition, indem sie nur Eine formale Ursache der Person Christi anerkennen kann (unam tantum et unicam in Christo esse formalem personae causam vel eam proprietatem personalem, qua natura fit persona). Die Kirche lehrt wohl, daß der göttliche Logos die causa principalis der persönlichen Daseinsform Christi sei, und daß die göttliche Form auch Form des Menschensohns geworden, sie spricht aber nicht von einer unica formali personae causa, es sei denn, daß man unter diesen Worten die formale Einheit des Gott- und Menschensohns verstehe. Ja, die Definition der Scholastiker, ernstlich genommen, macht es unmöglich, die Selbstständigkeit, die freie Substanzialität der Menschheit Christi aufrecht zu erhalten. Und das ist der theologische Grund, warum Günther dieselbe bekämpft und durch eine bessere Definition zu verdrängen sucht. So ist es denn ein wahrhaft kirchliches Interesse, das ihn leitet. Und Nott. wirft seiner Philosophie Glaubensfeindlichkeit vor, und läßt sie aus einer un-

reinen Quelle entspringen!! Sind das die Waffen, womit man uns niederzukämpfen sucht?

Doch höre, lieber Freund, wie Rott. in der zweiten Hälfte des §. 18 selber alle Beschuldigungen wieder zurücknimmt, womit er in der ersten Hälfte desselben uns überschüttet hat?

Während er dort über die Einführung des Selbstbewußtseins in den Personbegriff bittere Klage führt, bekennt er hier: daß dieses doch eine ganz vortreffliche Bestimmung sei (. . . ex quo rei nostrae fructus haud parvus possit efflorescere . . . und: magno nobis erit usui. S. 65). Ja, noch weit größern Nutzen, als er daraus zu ziehen verstand, hätte sie ihm bringen können. Ich will daher nachhelfen.

Erstens hören wir: durch dieses von der neuen Schule eingeführte Moment des Selbstbewußtseins in den Personbegriff kämen wir zur Einsicht: daß im Selbstbewußtsein „derjenige, welcher denkt, und dasjenige, was er denkt, Eins und dasselbe seien" (persuasum sibi habet, se ipsum, qui cogitat et quem cogitat, non esse alterum et alterum, sed unum eumdemque S. 66). Sachte! denn Günthers Selbstbewußtseins-Theorie belehrt uns: daß dasjenige, was das Ich unmittelbar wahrnimmt (denkt), oder das unmittelbare Object des Ich nicht das Ich selber sei, sondern seine Lebens- oder Kraftäußerungen, bloße (formale) Erscheinungen, und daß es sich (das Ich selber) nur durch einen Schluß aus jener erscheinenden Objectivität, als das seiende Subject zurücknehme; daß also der Geist im Selbstbewußtsein, Object und Subject an ihm selber sei; und daß eben darum die Identität beider (unum eumdemque esse) im Ansich, im noch unbestimmten Principe, im

Realprincipe liege, das vor seiner Bethätigung weder Subject noch Object, weil Beides in ununterschiedener Einheit sei. Dies Versehen Rott.'s hat aber die schlimmsten Folgen.

Daraus, fährt Rott. nämlich fort, erhelle zweitens: daß im Selbstbewußtsein es sich so recht eigentlich um die Person handele (admirabilem hunc actum, quo homo sui conscius est, ita esse comparatum, ut totus fere circa personam versetur)' Ein vielsagendes Zugeständniß an die neue Schule! Denn fürwahr: die Persönlichkeit ist an- und grundgelegt, auf sie ist es so ganz und gar abgesehen in jenem Sein, dessen Differenzirungsmomente also beschaffen sind, daß es sich aus denselben als Sein zurücknehmen, und auch dem in jenen bestimmten Sein dasselbe als unbestimmtes voraussetzen kann, d. h. in dem seiner selbst bewußt werdenden Sein. Deshalb stimmen wir auch ein in jenes scholastische „Generationis terminum esse personam" (S. 62). Doch das punctum saliens dieser Erkenntniß entdeckt Rott. nicht; denn er fährt fort: Primum enim conscientiae sui ipsius objectum, quod dicunt materiale, nihil aliud est, nisi persona sive natura rationalis subsistens. Wieder zu unbestimmt, und in dieser Unbestimmtheit falsch! Denn das nächste Object im Selbstbewußtsein ist nicht die natura subsistens, sondern das sind die Accidenzien der Substanz (deren differente Momente, Receptivität und Spontaneität); die natura subsistens also das hiedurch vermittelte oder das entferntere Object. Auch vermeiden wir die weitere Unbestimmtheit, die in der Hinzufügung des Wortes rationalis zur natura subsistens liegt, indem wir sagen: die Natur, die sich (gerade im Selbstbewußtsein) als in sich selbst subsistirend (oder als Sein an und für sich)

weiß, ist darum eine vernünftige zu nennen, weil ihr (im Selbstbewußtsein zur Offenbarung kommendes) Gesetz das Causalitätsgesetz ist. Das Causalitätsgesetz ist das vernünftige Denkgesetz, oder: ein Denkwesen, welches nach dem Causalitätsgesetze, dem sogenannten principium rationis sufficientis, verfährt, was es nur dann kann, wenn es sich als causa aus seinen Setzungen zurücknimmt, wenn es also seiner selbst bewußt ist, ist ein vernünftiges Denkwesen. Darum sind die Thiere, ungeachtet ihres subjectiv-seelischen Lebens, keine Vernunftwesen.

Deinde (so hören wir Rott. das weitere Lob des Selbstbewußtseins verkünden) etiam ipse actus mentis, quo homo quidam sui conscius est, est personae, quia persona est integrum actionum principium. Etenim non mens abstracte sumta se cogitat, sed hominis persona mente se cogitat. Wiederum vortrefflich! Aber es fehlt die Nutzanwendung. Machen wir sie! Nur ein principium actionum integrum, nur ein ganzes, volles, in seiner Differenzirung ungebrochenes, numerisch einheitliches Princip (aber ein solches auch unaufhebbar) ist eine Person; und darum ist der Geist, der im Acte seines Selbstbewußtwerdens die Integrität seines principiellen Seins bewährt und bewahrt, Person (wenn er auch in den spätern wahlfreien Acten erst sich vollends als solche bethätigt und erfährt); und kann ihm der Charakter des Personseins durch nichts geraubt werden. Und weiter: der Selbstbewußtseinsact ist kein Abstractionsact; denn der Geist (mens) abstrahirt nicht (etwa von der Verschiedenheit seiner Erscheinungsmomente), wenn er sich denkt, sondern begründet die Erscheinungen im Sein (als dem eigenen), im Ich. In selbsteigener

Person denkt also der Geist, wenn er sich denkt, und nicht ein Abstractum (ein allgemeines Sein) denkt in ihm und durch ihn (hominis persona mente se cogitat). Deshalb bitten wir alle katholisch sein wollende Theologen und Philosophen, uns und die Wissenschaft mit den Momenten des abstracten Denkens (dem Allgemeinen und Besondern) in Zukunft verschonen zu wollen, so oft es sich um die Feststellung der Momente des Selbstbewußtseins und der Person handelt.

Denique subjectum, sive persona, quae se cogitat, objectum sive personam, quam cogitat, eandem personam esse atque eam, quae se cogitat, sibi omnino persuasum habet. Für diese vom Selbstbewußtsein bezeugte Identität der Person stehen auch wir ein, nur mit der oben schon angedeuteten Modification.

Und nun überschüttet Nott. Günther'n noch einmal mit Lobeserhebungen: Libenter igitur istis theologis philosophisque largimur, nullum esse rationalis naturae actum vel habitum, qui magis ad personam spectet, quam quo sui conscia est, et hoc esse eorum, qui novam personae definitionem condiderunt, meritum satis magnum, ut ad rem illam hominum animos magis adverterint. Damit fällt aber auch der frühere aus der Neuheit der auf das Selbstbewußtsein zurückgehenden Definition von Person genommene Vorwurf in Nichts zusammen.

Nott. fährt fort: Verissimum certe est, personam non prius sibimetipsi personam fieri, i. e. sibi ut hanc talem innotescere et quasi oriri, quam sui conscia fiat. Quamdiu enim sui conscia non est, sola creatoris potestate ab omnibus aliis separata est perfecteque in semetipsa

subsistit; sui autem compos facta etiam ipsa sese ab aliis rebus discernit ac distinguit. Porro, quamvis persona, quamdiu nondum sui conscia est, integrum quidem omnium operationum principium sit; minime tamen jam etiam pro expedito et ad agendum parato principio habenda est, si vocem agendi strictiori sensu accipis. Was lesen wir hier? Kaum trau' ich meinen Augen, so ist Alles wie aus Günthers Feder geschrieben. Person für sich wird der Geist erst mit dem Selbstbewußtsein. Vor dem Acte der Selbstbewußtwerdung ist er daher nicht für sich Person, sondern nur für Andere (d. h. für deren Wissen), insbesondere für und durch Gott. Erst, indem er seiner selbstbewußt oder Person für sich wird, unterscheidet er sich, wie in sich selber (als Subject und Object, Princip und Kräfte u. s. f.), so auch nach Außen von Anderem. Was ist er nun, so lange er noch nicht Person für sich, sondern nur erst für Andere ist? Auch hierauf bleibt Rott. die Antwort uns nicht schuldig: Er ist an sich (weil ja noch nicht für sich) Person, d. i. er ist ein Princip, und zwar ein ganzes, ungeschmälertes, für alle in ihm grundgelegten Kraftäußerungen (principium omnium operationem integrum); aber in Wirklichkeit functionirt dieses Princip noch nicht, sondern nur erst potenziell (minime tamen jam etiam pro expedito et ad agendum parato principio habenda est). Diese Person an sich ist also reale Möglichkeit für ihre spätere (von äußerer Einwirkung abhängige) Verwirklichung und Wirklichkeit *), ein reales, aber noch nicht causales

*) „Wie nun jedes der drei Reiche (Natur, Geist und Mensch) activirt worden (nämlich von Gott), so wird es auch nachbildlich sich selber activiren" ... Görres am a. O. S. 32.

Princip. Was nun? Homo enim (fährt Rott. fort), qui mentis suae compos non est, vel quod fere idem significat, qui sui conscius non est, non tam agit, quam brutorum instar animantium agitur. D. h. das noch nicht selbstbewußte Kind steht eben darum noch nicht in geistiger Wirksamkeit, geistig lebt es noch nicht wohl aber als natürliches (seelisches) Sinnesindividuum, dem nur eine unter dem Gesetze der Nothwendigkeit (und nicht der Freiheit) stehende Thätigkeit zukommt, so daß es vielmehr von Außen bestimmt wird, als daß es sich selbst bestimmte. Woher aber kommt es (werfen wir auch diese Frage auf, um ein noch helleres Licht über das Selbstbewußtsein und die Persönlichkeit auszugießen), daß der Mensch als Naturindividuum (und eben so das Thier) vom Momente seiner Existenz an in Wirksamkeit, d. h. in lebendiger Wechselwirkung mit der Außenwelt steht, während er als geistiges Wesen ist, ehe er wirkt und ohne zu wirken? Die Antwort hierauf wird uns auch über den Unterschied von Person und bloßem Individuum aufklären. Nur daher kann es rühren, weil das menschliche Naturindividuum kein integrum principium an und für sich ist, sondern sein principielles Sein mit allen übrigen Menschen theilt, so daß nur die Gesammtmenschheit als Gattung das principium naturale ist, welches in den einzelnen menschheitlichen Individuen, somit in Particularität, sich darlebt. In der Setzung (Zeugung) der einzelnen Menschen, ihrer leiblichen Individualität nach, besteht selber schon das Leben der Gattung; jene Individuen stehen also von vorhinein in dem Lebensprozesse ihres Seins, weshalb ihr Leben (ihre Wirksamkeit) mit ihrem Gewordensein zusammenfällt. Oder bestimmter: ein Sein (dieses Wort im

strengen Sinne genommen, worin es den Gegensatz zum Dasein, die Voraussetzung des Daseins bildet) kommt ihnen als solchen gar nicht zu, sondern das haben sie an dem allgemeinen Sein ihrer Gattung; und deshalb ist ihre Geburtsstunde auch der Beginn ihrer Wechselwirkung mit der Außenwelt. Der G e i s t des Menschen aber ist ein principium integrum seiner Welt; seine Setzung ist nicht Moment und Element des Lebensprozesses eines allgemeinen Seins, sondern er ist geschaffen (aus Nichts); daher bedarf er, um zur Wirksamkeit zu kommen, der Einwirkung anderer schon im selbstbewußten Wirken stehender Menschen; und kann, wegen seiner synthetischen Verbindung mit dem Leibe, diese Einwirkungen nicht früher empfangen, als bis seine Leiblichkeit zu einer gewissen Reife physischer Wirksamkeit gekommen ist. Wirkendes und durch's Wirken wirkliches Princip wird er also erst durch jenen Differenzirungsact, welcher das Selbstbewußtsein zur Folge hat. Die Person ist integrum principium, das Individuum nicht. Oder, wie Rott. sagt:

Unde apparet, nonnisi humanam personam, q u a e s u i c o n s c i a e s t, integrum et expeditum operationum sive actionum esse principium, earum certe actionum, quae in theologia morali actiones h u m a n a e vocantur et a quibus m e r a e h o m i n i s actiones solent distingui; apparet, nonnisi p e r s o n a m s u i c o n s c i a m perfecte sui esse vel sui iuris esse; nonnisi p e r s o n a m s u i c o n s c i a m plenum et nulla re impeditum habere libertatis usum vel dominam esse suarum actionum atque idcirco et meriti et demeriti esse capacem. Quinimo ne punctum quidem temporis dubito illud Veterum: „naturam esse propter suam operationem“ etiam ad personam accommodare. Haud dubie

enim Deus personas nunquam creavisset, nisi efficaciter voluisset, ut omnes sive in hac sive in futura vita sui consciae fierent, in hunc finem, ut possent operari eique servire. Contraria enim sententia sapientissimo, quem Deus in mundo creando sibi proposuit, fini omnino repugnat. S. 66. f.

Welche offenere und vollkommenere Anerkennung für die Verdienstlichkeit und Wahrheit der Günther'schen Selbstbewußtseins- und Persontheorie, können wir, mein Freund, von einem Anhänger der alten Schule erwarten? Die Anerkennung nämlich: daß der Geist des Menschen, in und wegen seiner Geschöpflichkeit, ein primitiv noch nicht actuelles, somit erst potenzielles Princip sei, welches aber doch darum, aber auch nur darum Person zu nennen sei, weil es die Bestimmung zum persönlichen Leben, die es aber nicht aus und durch sich allein, sondern, sei's in diesem, sei's erst in jenem Leben, nur auf entsprechende Einwirkung hin erfüllen könne; oder: daß er primitiv Person an sich (potenzielle Person), aber noch nicht Person für sich (actuelle Person) sei, letztere aber werde durch den Act der Selbstbewußtwerdung, weil das Selbstbewußtsein die Bedingung sei für den vollen und durch nichts zu verhindernden Gebrauch seiner Wahlfreiheit, wodurch er nicht nur sui iuris (was schon durch das Selbstbewußtsein eingeleitet werde), sondern freier Herr seiner Handlungen werde, die eben darum verdienstliche oder schuldvolle seien *).

*) Man übersehe nicht, welch einen Nachdruck Nottebaum fort und fort gerade auf das Selbstbewußtsein legt: für die Selbstbethätigung als integrum principium, für die Sichselbstzugehörigkeit, für den vollen Freiheitsgebrauch, für Verdienst und Schuld! Kann

Damit verliert auch der andere Vorwurf seine Schneide: daß die ausgezeichnetsten Väter und Theologen der früheren Jahrhunderte von einem Selbstbewußtseins-Prozesse nichts gewußt hätten. Hat aber Nott. thatsächlich seine beiden Vorwürfe zurückgenommen, so muß er, oder (da er, der Selige, selber sich jetzt einer ganz anderen Erkenntniß erfreuen wird, als wir im Erdenstaube Pilgernden hier unten zu erringen vermögen) Herr Professor Martin, so schmerzlich es auch fallen mag, anerkennen: daß in der Anthropologie der alten Schule ein doppeltes Deficit vorkomme, 1) das Deficit, bei dem Versuche, das Wesen der Person zu bestimmen, das Moment des Selbstbewußtseins außer Beachtung gelassen zu haben, und 2) das Deficit, das Selbstbewußtsein selber nicht als Resultat eines Prozesses erkannt zu haben, in welchen ein Sein eingehe, um seiner selbst habhaft und mächtig (sui compos) zu werden; wovon ein drittes Deficit unzertrennlich war: daß sie nämlich von dem unbestimmten principiellen Sein nichts wußten, ohne welches der Unterschied zwischen Person und Individuum in der Tiefe nicht erkannt werden kann; oder vielmehr: daß sie an dessen Stelle das allgemeine (also das begrifflich unbestimmte) Sein setzten, welchem nur subjective und objective, nicht principielle Realität eignet.

So hat denn also Nott. alle Momente zugegeben, die Günther in seiner Definition der Person zusammenfaßt. Dürfen wir daher

---

denn nun das Selbstbewußtsein, diese alleinige Selbstbezeugung für das integrum principium, ohne welche es keine wirkliche (actuelle) Person gibt, aus der Definition der Person weggelassen werden??

nicht der Hoffnung uns hingeben: er werde die Definition der alten Schule gegen die der neuen vertauschen, oder doch jene durch diese zu vervollkommnen sich bemühen? Eitle Hoffnung! Gerade umgekehrt stellt er, ohne allen vermittelnden Uebergang, an die neue Schule die Forderung: ihre Definition fahren zu lassen, und an der der alten Schule festzuhalten. Verumtamen, ut haec omnia gravissima sint, veterem tamen et quasi haereditariam personae definitionem abjicere novaeque subscribere usque eo haud licitum theologis puto, dum ostenderint, nova definitione veram Jesu Christi incarnationem nullo pacto in discrimen vocari. Quodsi non possunt — non posse autem persuasum mihi habeo — novam de persona opinionem debent deponere, eamque, quae nobis a patribus tradita est, personae definitionem amplecti.

Mir aber will bedünken: daß die alte Definition, wenn in ihr nicht die wahren personbildenden Momente vorkommen, weder das Dogma befriedigen könne, noch auch beibehalten werden dürfe; und eben so: daß Günthers Definition, wenn sie richtig ist, — und Nott. wenigstens hat ihre Richtigkeit in allen Punkten zugegeben — mit dem Dogma der Incarnation so wenig in Widerspruch gerathen könne, daß sie es vielmehr wissenschaftlich erhärte und verdeutliche. Beides glaube ich in den frühern Theilen dieses Briefes nachgewiesen zu haben. Es reicht aber auch hier wieder Nott. uns hilfreiche Hand. Um nämlich den vorgeblichen Widerspruch zu beweisen, bemerkt er:

Quis enim hanc argumentationem unquam poterit refellere: Christus est unus quidem sui conscius, non solum autem per divinum, verum etiam per humanum intellectum. Nam con-

scientia sui ipsius est principaliter actus quidam intellectus. Quamvis autem sit Christus unus operans, duplicem tamen et divinam et humanam operationem in Christo credamus oportet. Ergo quoniam conscientia sui nil aliud est, nisi actus sive operatio quaedam intellectus vel naturae rationalis; itidem quamvis sit Christus unus sui conscius, necesse est, ut duplicem et divinam et humanam in Christo conscientiam sui distinguamus. Ergo Christum in duas personas cum Nestorio dividant necesse est, qui personam definiunt naturam sibi consciam *). Ut aliam rationem non sciam afferre, vide, quid Ecclesiae tribuam, ipsa auctoritate me frangit. S. 67 f.

Ja! Christus ist, als synthetische Einheit des Gott- und Menschensohnes nur Einer, der Eine ungetheilte und untheilbare Gottmensch, der als solcher ein doppeltes Bewußtsein, das seiner göttlichen und seiner menschlichen Natur, und Beider eigenthümliche Wirksamkeit hat. Was folgt nun, wenn die in ihren selbstbewußten und freien Acten sich als integrum principium bethätigende Natur Person genannt wird? Es folgt: daß in Christo zugleich mit der göttlichen auch die menschliche Person anzuerkennen sei. Aber folgt auch: daß im Sinne des Nestorius zwei Personen in Christo gelehrt werden? Letzteres offenbar nur dann, wenn das Wort Person im Sinne des Nestorius genommen würde, wodurch die Einheit der Person Christi, wie solche die Kirche lehrt, aufgehoben, und nur eine moralische (oder wie Dorner sagt: rechtliche) Einheit festgestellt

*) Vergl. S. 63. Dieses ist der Vorwurf, den Prof. Martin in der Vorrede zu wiederholen kein Bedenken trug.

würde. Daß dieses aber bei Günther nicht der Fall sei, haben wir ebenfalls im Früheren gezeigt.

Und es folgt ferner: daß Günther die Eine Person Christi anders verstehe, als die Scholastik. Diese nahm sie in realem, Günther nimmt sie in formalem Sinne. In jenem Sinne kann aber die unvermischte Zweiheit der die Person Christi constituirenden res (Naturen), und insbesondere, daß der creatürliche Geist Christi ein principium suarum operationum integrum sei, nicht aufrecht erhalten werden. Deshalb kann Günther wahrer als Nottebaum sagen: Ut aliam personae definitionem non sciam afferre, vide, quid Ecclesiae tribuam, ipsa auctoritate me frangit. Nott. konnte nur sagen: vide, quid scholae tribuam, ipsa auctoritate me frangit.

Damit stellt sich denn auch die Richtigkeit des letzten Vorwurfs heraus: daß die neue Definition aus der unreinen Wurzel einer glaubensfeindlichen Philosophie hervorgesproßt sei.

Es ist aber auch eine übertriebene Behauptung: daß für die neue Definition keine Zeugnisse aus den Vätern und Theologen beigebracht werden könnten (Ut paucis dicam: novae definitionis patroni nullum ex patribus theologisque veteribus poterunt sibi praesidium comparare. S. 68). Nott. selber führt eine Menge solcher Zeugnisse an, woraus hervorgeht, daß sie unter Person das in sich selbst subsistirende ungetheilte und untheilbare Wesen verstehen, und d. h. doch wohl: das selbstbewußte und freithätige Wesen; z. B. von Basilius: unamquamque personarum in vera hypostasi existere fatendum est. S. 22; von Gregor von Nyssa, Basilius und Joh. Damascenus, die das τὸ πῶς

εἶναι, den τρόπος τῆς ὑπάρξεως mit dem τό τι εἶναι in Beziehung bringen. S. 47 f.; von Antoine: Personalitas est . . . terminus naturae intellectualis. S. 54. 2.; und wieder von Joan. Damascenus: ἡ γαρ ὑπόστασις ἡ καθ' ἑαυτό ἐστιν ὕπαρξις, und: ὑπόστασις γὰρ κυρίως τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενόν ἐστί τε καὶ λέγεται. S. 56, 4. u. 5. u. a. Ja auf derselben Seite (68), auf welcher Rottebaum jene Behauptung aufstellt, bringt er solche Zeugnisse bei: Hoc loco, sagt er, silentio praetereundum non est, Graecorum füisse nonnullos, qui discriminis aliquid inter ὑπόστασιν et πρόσωπον interponerent, ejusmodi quidem, ut substantiam individuam et subsistentem ὑπόστασιν nominarent, quatenus sese inertem, desidem nihilque agentem praebet, πρόσωπον quatenus aliquid agit et molitur. Nam Joannes Damascenus προσωπον in hunc modum definit: „πρόσωπον ἐστι, ὅπερ διὰ τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων ἀρίδηλον καὶ περιορισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν. . . . Zwar fährt er fort: Levissimum sane discrimen, quippe quod haudquaquam in vera germanaque proprietate personali, sine qua persona neque esse neque cogitari potest, positum est, sed in iis proprietatibus personalibus, quibus tanquam signis personas ab invicem distinguere solemus. Unde manifestum est, istam personae definitionem ne minima quidem societate contingi ea, quam nostri temporis theologi suam fecerunt. Uns aber will diese Unterscheidung zwischen ὑπόστασις und πρόσωπον doch nicht so unbedeutend, und der Günther'schen Unterscheidung von Subsistenz und Person so fern liegend erscheinen. Denn danach ist ὑπόστασις

dasjenige, was, ohne in einem Anderen zu subsistiren, schon ist, ehe es seine Accidenzien setzt und mit ihnen zur Einheit sich zusammenschließt, πρόσωπον aber die aus ihren Setzungen sich zurücknehmende und nicht nur sich, sondern auch Anderen offenbar werdende ὑποστασις (integrum operationum principium). Dadurch ist die Günther'sche Unterscheidung zwischen Real- und Formal- (oder Causal-) Princip angedeutet, und sofort der Speculation das Problem gestellt: wie das Realprincip (die bloße ὑπόστασις oder das Sein an sich) zum Formalprincipe (zur wirklichen, und nicht blos realen Person, zum πρόσωπον) werde. Die Lösung aber dieses Problems führt zur Günther'schen Definition der Person.

Wenn aber Rott. diesem Argumente dadurch zuvorzukommen sucht, daß er fortfährt: Ceterum ipse Damascenus verbis citatis subjungit, ss. patres hypostasin et individuum et personam promiscue usurpasse, atque his verbis denotasse „τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων ὑφιστάμενον"; so besagen doch diese letzteren Worte: Person sei das aus Wesen und Eigenschaften also sich Zusammenschließende, daß es an und für sich bestehe; oder: sie sei das aus seinem Gegensatze von Substanz und Accidenzien sich als mit sich identisch zurücknehmende Princip *). Läuft das etwa nicht auf das Moment des

---

*) „Schade (sagt Günther in einer längeren Note zu S. 365 der Vorsch. I.), daß von den Lateinern die alten Worte οὐσία (essentia) und ὑπόστασις (substantia) gegen den ursprünglichen Sinn (worin z. B. Origenes in der Gottheit drei ὑποστάσεις und Eine οὐσία annahm) für gleichbedeutend genommen, und (mit Hintansetzung des Gegensatzes von essentia und substantia) gegen die Worte substantia und persona ausgetauscht haben."

Selbstbewußtseins in der Günther'schen Definition der Person hinaus? — Und wenn die Väter (und wenn auch der Damascener) nicht oder nicht bestimmt genug zwischen hypostasis und individuum und persona unterschieden haben; so haben sie eben wesentliche Unterschiede übersehen. Wenn sie insbesondere Individuum, das doch nur im immanenten Verhältnisse zum Allgemeinen gedacht werden und daher nicht καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως existiren kann, mit Person, dem in sich selbst subsistirenden Wesen, verwechselt haben; so offenbart sich darin weiter nichts, als daß sie die Streitart, welche das Christenthum ihnen darbot, noch nicht genug geschärft hatten, um der Un- und Uebergebühr der aristotelischen Begiffsdialektik ein Ende zu machen. Und dieses ist auch der Grund, warum Günther keinen älteren Theologen und keinen der Kirchenväter ausschließlich als Patron für seine Definition anrufen kann. Wenn selbst ein Augustinus, der doch in seiner errungenen christlichen Weltanschauung am unbefangensten und selbstständigsten philosophirte, selbst nachdem er im selbstbewußten Geiste die Idee blosgelegt, doch wieder in die Schlingen des Begriffs zurücksank, wie mochte es dann den Anderen besser ergehen! Und dennoch würde es nicht schwer fallen, eine Wolke einzelner Aussprüche von allen bedeutenderen philosophirenden Kirchenvätern und älteren Theologen für Günthers Definition der Person beizubringen; nur daß andere, noch zahlreichere Aussprüche dagegen angeführt werden könnten. Und wenn daher Einer sich der Arbeit unterziehen wollte, die einzelnen christologischen Bestimmungen derselben zu sammeln, zu vergleichen und auf ihre wissenschaftlichen Voraussetzungen zurückzuführen; so würde ein stetes Schwanken der Väter und Theologen

in sich selber und unter einander sich herausstellen; es würde sich zeigen: wie sie von ihrem christlichen Standpunkte aus rangen und kämpften mit der Auctorität der überlieferten Philosophie und deren Schematismus; und wie sie in diesem Kampfe durch manchen hellen Lichtblick, den sie in die Tiefen des Selbst- und Gottesbewußtseins warfen, gestärkt, und durch manches kostbare Edelgestein der Speculation, das sie aus diesen Tiefen zu Tag förderten, belohnt wurden; ohne daß es ihnen aber gelungen wäre, die Maschen des überlieferten Begriffsnetzes, in denen auch sie, als die Miterben der Vergangenheit, gefangen saßen, gänzlich zu zerreißen. Wohl haben sie dasselbe durch manchen gewaltigen Riß schwer beschädigt, und sich dadurch die entzückendste Aussicht eröffnet in das gelobte Land der freien christlichen Speculation. Aber die Höhen und Thäler dieses Landes selber zu bewohnen, war ihnen nicht vergönnt, so lange ihr Glaube an Aristoteles als philosophische Auctorität nicht vollends erschüttert war.

Mag es daher immerhin schmerzlich bedauert werden, ja mag der bloße Gedanke daran Vielen unerträglich sein: daß die größten Geister, die edelsten Männer und die besten Söhne der Kirche, die alle ihre Kraft an die wissenschaftliche Begründung und Verklärung der geoffenbarten Glaubenswahrheit gesetzt, und zugleich, was sie im Herzen trugen und mit dem Munde bekannten, in der fleckenlosen Heiligkeit des Lebens und in einem immerwährenden, selbst auch mit dem Blute besiegelten Martyrium bezeugt haben, doch noch nicht das Tiefste und Höchste in der Wissenschaft geleistet, und doch noch nicht der aus dem Abfalle von Gott hervorgegangenen Riesenschlange einer pantheisirenden Philosophie das Haupt zer-

zum Zwecke der Untersuchung in streng logischer Form (ex logicorum canone) zunächst die allgemeine Frage aufgeworfen: Was ist Dasein überhaupt (existentia sive existere)? Auf diesem logischen Wege vom Allgemeinen zum Besondern werden wir sicherlich zu keiner gründlichen ontologischen Erkenntniß kommen.

Im Interesse dieser logischen Untersuchung wird zwischen essentia und existentia unterschieden und gesagt: Wiewohl beide in Wirklichkeit von einander untrennbar seien, indem Nichts dasein könne ohne die Unterlage des Seins, und eben so Sein ohne Dasein Nichts sei (Ubinam enim in tota rerum universitate existentia invenitur sine re subjecta, quae existentiae est particeps? Ac rursus essentia, quae non existit actuque est, tantum abest, ut sit essentia, ut ne hilum quidem esse videatnr); so unterscheide sich doch die Existenz von der Essenz, das Dasein vom Sein, wie das actu (ἐντελεχῶς) i. e. re vera esse von dem bloßen potentia (δυνάμει) esse i. e. quod . . . nondum ex principii vel causae sinu gremioque eductum est.

Woher diese Unterscheidung zwischen Sein und Dasein? Und wohin habe ich mich zu wenden, um diese Momente des Daseienden mit aller Gewißheit richtig zu bestimmen? Nottebaum geht auf seinem logischen Wege unbekümmert voran, dringt daher auch nicht zur ontologischen Geburtsstätte vor und übersieht das Wichtigste, weil es in der Tiefe liegt, und nur mit metalogischem Blicke erschaut werden kann. Er setzt das Sein (im Unterschiede von Dasein) zwar als principium, aber zugleich auch dieses als causa an, und kommt nicht einmal zur Ahnung von einem Princip, das noch nicht causales Princip ist, weil es nicht a priori rein aus und durch sich

zu wirken vermag. Er kann sich vielmehr so wenig das Sein der Creatur vor dem Dasein und ohne das Dasein derselben denken, als dieses ohne jenes denkbar ist: Neque existentia (hören wir) sine essentia, neque haec sine illa dari potest. Und doch hätte ihn ein Blick (freilich ein metalogischer) in die Genesis des menschlichen Selbstbewußtseins überführen können, daß der Geist früher ist, als er von sich weiß (oder da ist), und daß es somit allerdings für jeden Menschen eine Zeit gibt, wo er geistig ist ohne dazusein wo also das „existere nondum ex principii, ut causae, sinu gremioque eductum est“. Wie stimmen auch zu Nottebaums Ansicht die Worte S. 51: Quamvis enim res creatae non sint ipsa existentia, — haec enim solius Dei est praerogativa? Freilich fügt er sogleich wieder hinzu: tamen, si demas eis existentiam, quid a mero nihilo distabunt? Vom gar Nichts (merum nihilum) unterscheidet sich dieses Nichts, d. h. die Essenz vor der Existenz, wie das Sein vor seiner actuellen Bestimmtheit von demselben Sein im Zustande seiner Bestimmtheit. Nottebaums Ansicht von der unmittelbaren Gegebenheit der Existenz mit der Essenz zerstört auch die Schöpfungsidee. Er ist eben dadurch, daß er der bestimmten Daseinsweise der Welt (als deren von Einwirkung abhängiger Selbstverwirklichung) nicht das unbestimmte Sein (als Effect der Schöpferthat Gottes) voraussetzt, genöthigt, die Welt in Gott sein zu lassen, d. h. die Idee der Welt in Gott mit dem Sein der Welt zu identificiren, und so die christliche Schöpfungsidee zu negiren. Er sagt S. 49 f.: Forsitan quis nobis opponet, res, antequam creatae sint et existere coeperint, ab aeterno in mente divina fuisse. Hoc quis negabit? . . . Quinimmo quum idea mundi

ab essentia Dei re minime distinguatur (omnia enim, quae Deus habere dicitur, est), quum porro essentia Dei sit eius existentia (est enim Deus actus purissimus) sequitur, ut res creatae prout in Deo ab aeterno sunt, re sint ipsa existentia. Und eben darum findet er S. 60 die Thomistische Bezeichnung der Schöpfung als einer Emanation ganz unübertrefflich: Quare sapientissime ab antiquis theologis dictum est, emanationem divinarum personarum esse rationem emanationis creaturarum.

Diese Unfähigkeit Rott.'s, im Gebiete des Creatürlichen das Sein als dem Dasein vorausgehend zu denken, hat die schlimmsten Folgen für die Bestimmung der Persönlichkeit; denn gerade jene Idee der Unbestimmtheit des Seins als Voraussetzung der Bestimmtheit und Selbstbestimmung desselben oder des Daseins — ist es, welches der formal-logischen Begriffsbestimmung der Person unüberwindlichen Widerstand leistet.

Nach dieser Unterscheidung zwischen Sein und Dasein (essentia und existentia) wird in §. 15 die Frage aufgeworfen: Was für eine Daseinsweise ist die der Person? Man sollte auch hier erwarten, daß Rott. sich vor Allem nach der Quelle umsähe, aus welcher die Antwort zu schöpfen. Nein! Ein solcher Rückgang auf die Kriterien der Wahrheit und Gewißheit, auf den Ursprung der Kategorien wird in der ganzen Schrift nirgends versucht. Rott. geht nur auf die Aussprüche der Väter und Theologen zurück, ohne um die wissenschaftlichen Voraussetzungen derselben sich zu kümmern, und dadurch Werth und Sinn derselben zu bestimmen.

Es wird uns gesagt: Einiges existirt nicht in sich, sondern in einem Andern (in alia re subjecta insunt eique inhaerent). Dahin gehören alle physischen Accidenzien. Sie sind ein ἑτεροϋπόστατον. Diese Daseinsweise ist von der Vollkommenheit am weitesten entfernt. Anderes existirt und besteht in sich, und bedarf keines Anderen als seiner Unterlage. Dahin gehört Alles, was wir Substanz nennen. (Οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον, μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν. Joan. Damasc.) Ausgeschlossen aber wird durch diese Selbstständigkeit nicht die Möglichkeit der Abhängigkeit von Anderen, wohl aber die Möglichkeit: nach der Weise der Accidenzien Anderem zu inhäriren.

So weit kann ich allenfalls dem sel. Rottebaum folgen; ich kann ihm aber nicht mehr folgen, wenn er fortfährt: Numquid Petri anima, quae mentis lumine non caret, per se sola persona nominari potest? Minime gentium. Nemo sanae mentis negabit, personam hominis totam eius naturam, non solam animam complecti, nemo inficiabitur, Petri corpus ab eius persona nullo pacto divelli vel separari posse. Similiter humana Christi natura substantia est eaque particularis (μερικὴ) et individua. Quid igitur est, quod sola per se, sicuti caeteri homines individui, persona non sit? In promptu est, quid respondeamus: scilicet quia humana Christi natura a Verbo divino assumpta est et cum divina natura non solum morali vel affectuali, verum etiam physico et substantiali nexu copulata. Rursus Petri corpus (nedum singula huius corporis membra) per se solum et Petri anima per se sola (καθ ἑαυτὴν) personae non sunt, quia naturalis unitio inter utramque

humanae naturae partem intercedit. Ergo, quod quidem in se existit, ita tamen, ut naturali societate cum alia re connexum sit vel tanquam pars naturalis cum alia re aliquid totum efficiat, nullo modo persona dici potest.

Diese Folgerung kann ich Hrn. Rott. nicht zugeben. Hätte dieser gefragt: Numquid Petri anima rationalis persona humana nominari potest? und eben so: Numquid Christi natura humana persona Christi nominari potest? so würde ich unbedenklich mit ihm geantwortet haben: Nein! Nun fragt er: Kann der Geist des Petrus für sich eine Person genannt werden? In der Antwort aber unterschiebt er die Person des Menschen. Und so kommt er nur durch eine quaternio terminorum zu seinem Schlußsatze, der eben darum syllogistisch falsch ist. (Und das nennt R. „ex logicorum canone“ verfahren?) Das springt ganz deutlich in die Augen, wenn wir den Rottebaum'schen Schluß in die streng syllogistische Form bringen. Dann stellt er sich also dar:

Die Person des Menschen umfaßt dessen ganze Natur (nicht blos die geistige, sondern auch die leibliche);

der Geist des Menschen umfaßt nicht dessen ganze Natur;

also: des Menschen Geist ist — was? keine Person? Das folgt nicht aus den Prämissen, sondern nur: nicht die (ganze) menschliche Person.

Sofort verallgemeinert Rott., treu seinem formal-logischen Verfahren (ex logicorum canone) den Obersatz, indem er ihn in folgenden verwandelt:

Person überhaupt kann nur genannt werden, was die ganze Natur des betreffenden (nicht in einem Anderen, sondern in sich subsistirenden) Individuums umfaßt.

Zum Untersatze aber macht er folgenden Satz:

Die Menschheit Christi, wiewohl sie individuelle und in sich subsistirende Substanz ist, umfaßt nicht dessen ganze Natur, weil nicht zugleich auch die göttliche.

Und so kommt er zum Schlußsatze:

Also ist die menschliche Natur Christi nicht Person.

Nun hat aber Nott. seinen Obersatz nicht bewiesen; er durfte daher auch seinem Syllogismus nur die hypothetische Form geben und sagen:

Wenn man unter Person die Einheit der in einem Individuum substanziell verbundenen Naturen versteht; so ist der Mensch Jesus, weil derselbe, wenn auch in sich subsistirend, doch nur in Verbindung mit dem göttlichen Logos den ganzen Christus ausmacht, keine Person für sich.

In dieser Form würden wir den Syllogismus Nottenbaums acceptirt haben; in der kategorischen Form, die er gewählt, können wir es nicht. Denn der Obersatz ist erschlichen, ja er ist falsch, und daher ist auch der Schlußsatz falsch. Nottenbaum meint nur, er hätte jenen bewiesen, weshalb er überaus zuversichtlich sagt: Ergo, quod quidem in se existit, ita tamen, ut naturali societate cum alia re connexum sit . . ., nullo modo persona dici potest. Er meint ihn durch die Appellation an den gesunden Menschenverstand in dem Ausspruche ge-

rechtfertigt zu haben: Nemo sanae mentis negabit, personam hominis totam eius naturam, non solum animam complecti. Das ist vollkommen wahr; aber daraus folgt, wie wir gesehen haben, nur, daß der bloße Geist eines Menschen nicht der ganze Mensch, nicht die (synthetische) menschliche Person sei. Hätte Nott. die Wahrheit auf wissenschaftlichem Wege erkennen wollen, so würde er zunächst auf dem reinen Gebiete des Geistes die Forschung angestellt haben: ob dieser für sich Person sei (oder werde). Weil er dieses unterließ, so kam er auch nicht zur Erkenntniß: daß die Person des Menschen eine synthetische sei.

Sofort konnte er auch nicht erkennen, daß und warum die Person Christi ebenfalls eine synthetische sei, wie die Aussprüche der Väter und der Concilien es bezeugen. Selbst Thomas redet von der „persona composita" Christi. Summa III. 2. 4. Und eben darum, weil er nicht erkannte, daß die menschliche Natur Christi als solche zur Form der Persönlichkeit gelangen müsse; so war der Damm übersehen, welcher die Vermischung der menschlichen mit der göttlichen Natur verhindert. Nott. verfällt ganz consequent in die Häresie des Monophysitismus, indem er S. 54 sagt: Eam volumus coniunctionem naturalem, quae non solum a natura profecta est . . . sed qua res coniunctae unam numero rem naturalem eamque ab omnibus aliis rebus separatam efficiunt. Er theilt also dasselbe Schicksal mit Dr. Cl. Und da hilft keine Berufung auf die Worte des heil. Thomas: Non omnis substantia particularis hypostasis dicitur, sed solum illa, quae ab aliquo principaliori non habetur . . . Humana ergo natura in Christo non est accidens, sed sub

stantia, non universalis, sed particularis, nec tamen hypostasis dici potest, quia assumitur a principaliore. Denn unter Voraussetzung der Richtigkeit des Obersatzes geben wir dem h. Thomas auch den Schlußsatz zu. In diesem Sinne von Person besteht keine Verschiedenheit zwischen Thomas und Günther. Wohl aber behauptet Günther, daß die wahren Momente des Personbegriffs von der alten Schule noch nicht bestimmt genug aufgefunden und festgestellt seien; und daß eine andere Relation, als die zwischen dem Allgemeinen und Besondern in die Speculation eingeführt werden müsse, wenn vermittelt werden solle, was Person sei, und ob eine in und für sich subsistirende Substanz nur mit dem Verluste ihrer Persönlichkeit von einer anderen vorzüglicheren (principaliore) Substanz an- und in Besitz genommen werden könne. Der h. Thomas kommt von seiner Voraussetzung und seinem begrifflichen Standpunkte aus folgerichtig zur Behauptung: dem Geiste des Menschen komme nach und in seiner Trennung vom Leibe (weil er nämlich die Qualität der Vereinbarkeit mit seinem Leibe behalte) weder die Bestimmung noch der Name der Person zu (non competit ei neque definitio personae neque nomen). Und ihm folgt Nott., wenn er bemerkt: anima, quae extra corporis habitaculum degit, sola per se persona non est, quia ad eam quoque haec apostoli verba licet accommodari: „Nam et in hoc ingemiscimus, habitationem nostram, quae de coelo est, superindui cupientes.“ (S. 55.) Stimmt aber mit diesem Begriffe von Person noch der gewöhnliche Sprachgebrauch, an den N. appellirt, überein? Wird auch nach diesem gesagt werden können: Die Seele des

Menschen nach dem Tode sei nicht mehr persönlich? Und eben so müssen wir von unserem wissenschaftlichen Standpunkte aus bekennen: Wohl ist des Menschen Geist, getrennt vom Leibe, nicht die ganze menschliche Person, weil die Synthesis mit der Natur (dem Leibe) aufgehoben ist; aber Person ist und bleibt er doch so gewiß, als eine frei durch sich bestimmte Monas, und so gewiß, als er es ist, der von sich aus dem ganzen Menschen den Stempel der Persönlichkeit aufdrückt.

Hat man aber unterlassen, die einfache (thetische) von der synthetischen Person zu unterscheiden, weil das begriffliche Denken nöthigt, dasjenige, was zu einer concreten Einheit sich ab- und zusammenschließt, unter die Form des Individuums zu fassen, so ist man vollkommen in seinem Rechte, zu sagen: es dürfe eine Substanz mit einer andern nicht nur nicht hypostatisch verbunden sein, sondern sie dürfe nach einer solchen Verbindung ihrer Natur nach auch nicht einmal ein Verlangen tragen, wenn sie Person sein solle. Und so erklärt sich, wie Nottebaum zur Aufstellung des Satzes kam, in welchem er den Cardinalsatz seiner Schrift (caput totius argumentationis nostrae) erblickt: Quamobrem tot antiquos eosque probatissimos theologos secuti, formalem, quam dicunt, personae causam vel veram i. e. constitutivam vel χαρακτεριστικὴν eius proprietatem in perfecto existendi modo sitam esse fidenter affirmamus, qui quidem existendi modus neque accidentibus neque omnibus substantiis competit, sed iis tantum, quae non sunt partes cum aliis substantiis in unam rem naturalem vel re ipsa coalescentes, vel ingenito desiderio hanc

talem coalitionem appetentes *). Graeci personalem existendi modum appellant τὴν καθ' ἑαυτὸ ὕπαρξιν i. e. existentiam proprio termino circumscriptam, qua voce Leontius utitur, ἰδιοϋπόστατον ὕπαρξιν καὶ αὐτοτελῆ i. e. proprie subsistentem et per se completam et perfectam existentiam. Und diese Aussprüche der Väter legt Nottebaum folgendermaßen aus: Hae similesque notiones ita sunt accipiendae, ut hoc naturae, quae talis existentiae particeps est, sit inditum, ut partis proprie dictae vice nullibi fungatur, sed per se ac seorsim cohaereat et constet **). Graphice Joannes Damascenus hanc existentiae perfectionem ita describit ὁ δὲ τρόπος τῆς ὑπάρξεως καὶ ἡ ἀποτετμημένη καὶ ἰδιοσύστατος ὑπόστασις καὶ σύμπηξις ἑκάστου . . . ἀποτετμημένας τὰς ὑποστάσεις δείκνυσιν. Saepissime patres Graeci docent, intimam ac maxime necessariam personae proprietatem hanc esse: ἀνὰ μέρος (separatim), ἰδίᾳ καὶ ἰδικῶς (proprie per se ac seorsim), αὐτοτελῶς (perfecte) εἶναι καὶ ὑπάρξαι. Scholastici eundem modum subsistentiam et incommunicabilitatem vocare solent. Et haec quidem incommunicabilitatis vox sese prae caeteris eo commendat, quod perquam subtiliter et acute perfectae existen-

---

*) Da ist wieder nichts Anderes geschehen, als daß die Idee der Person in den Begriff des Individuums hineingeschoben worden; denn allerdings kann man eine solche Daseinsweise verbundener Substanzen eine individuelle nennen.

**) D. h. es werden hier und in den folgenden Erläuterungen die ideellen Momente, welche in der Definition der Väter noch vorkommen, nach Möglichkeit begrifflich abgeklärt.

tiae naturam et indolem exprimit, quippe quae talis est, ut ex duabus personis aliam tertiam componi vel unam personam cum altera communicari, nullo pacto admittat, nisi utriusque vel saltem alterius personalitas pereat. Verissime enim Boetius: At si, inquit, duabus personis (sc. Verbi et hominis Jesu) manentibus, ea conjunctio, qualem superius diximus, facta est naturarum unum ex duobus effici nihil potuit: omnino enim ex duabus personis nihil unquam fieri potest. Eadem est s. Thomae sententia, si a persona rationem assumptibilis excludi scribit. Quapropter ex ipsa personae vi ac potestate licet intelligi, fieri non potuisse, ut Verbum divinum personam humanam assumeret et unione hypostatica sibi copularet.

So ist denn in die Idee der Person aufgenommen nicht nur das aus der selbsteigenen Substanz sich heraushebende und auf dieselbe beziehende und frei aus sich bestimmende Fürsichsein, sondern auch eine solche Separatexistenz, welche die Möglichkeit der Verbindung mit einem Andern zur persönlichen Einheit des Daseins ausschließt. Und da wiederhole ich noch einmal: daß, wenn dies wirklich die primitive und wahre Idee der Person wäre, daß dann der menschlichen Natur Christi als solcher die Persönlichkeit ab- und nur im göttlichen Logos zugesprochen werden müßte. Das versteht sich ja von selbst: daß wenn Person ausschließliche Abgeschlossenheit in sich ist, der Mensch in Christus nicht Person sein kann. Unter Voraussetzung der Richtigkeit dieses Personbegriffs der alten Schule kann die neue Schule nicht mit derselben streiten wollen. Und eben so leuchtet ein: daß und warum die Kirche, so lange die Schule an dieser Definition festhielt, der

menschlichen Natur Christi nicht expressis verbis die Persönlichkeit zusprechen durfte, weil das von der Schulwissenschaft nicht anders hätte verstanden werden können, als: in Christus gebe es zwei Separatexistenzen, zwei getrennte Personen.

Was aber hat Nott. zur Erhärtung jener Richtigkeit außer seinem falschen Syllogismus beigebracht? Nichts als das theilweise Zeugniß der alten Schule selber (Secuti sumus, sagt er, tot antiquos eosque probatissimos theologos). Dieses Zeugniß, so verehrungswürdig dasselbe ist, ist doch keine schlechthinige Auctorität für den Philosophen, der vielmehr den Standpunkt (oder die Prämissen) zu untersuchen hat, worauf jene Definition von Person sich stützt. Diesen Standpunkt kennen zu lernen, hat der sel. Nott. sich nicht bemüht; und darum entbehrt seine Abhandlung allen philosophischen Gehaltes; sie hat nur historischen Werth.

Dieser Standpunkt aber war die begriffliche Dialektik eines Aristoteles, welche innerhalb der Momente des Begriffs, innerhalb der gegensätzlichen Relation des Abstracten (Allgemeinen) und Concreten (höchst Individualisirten) verläuft. Von diesem Standpunkte aus wurde die niedere Person gegen die höhere in ihrer concreten Union nothwendig aufgehoben, und konnte in Christo, als concretester Gestaltung, nicht mehr als Eine Person (die der göttlichen Natur) anerkannt werden (fieri non potest, ut Verbum divinum personam humanam assumeret et unione hypostatica sibi copularet).

In §. 17 sucht Nott. den Ausspruch der Väter: die Wirksamkeiten seien auf die Natur zurückzuführen (τὰς ἐνεργείας εἶναι

φυσικάς) mit dem der Scholastiker: sie eignen der Person (actiones esse suppositorum *) zu vermitteln. Er bemerkt: die Natur ohne Wirksamkeit sei nichts und könne von Niemandem gedacht werden. Natura enim sine operatione nihil est, neque a quoquam potest cogitari. . . . S. 58. (Ich bedauere, an früher Gesagtes erinnern zu müssen: daß jeder philosophirende Christ die geschaffenen Substanzen — Naturen — als primitiv nicht wirkend denken muß, wenn er ihnen nicht die A- und Perseität Gottes zusprechen darf.) Person aber sei die vollkommen existirende oder die subsistirende Natur selber, oder die Natur mit und in ihrer vollkommenen Daseinsweise. Da nun (nach den Vätern) die Natur die nächste oder unmittelbare Quelle oder das Princip der Wirksamkeiten (wirkenden Kräfte), aber abstract, d. h. ohne die vollkommene Daseinsweise, ohne die sie nicht einmal existiren könne, genommen unwirksam sei; so sei die vollkommene Daseinsweise die Bedingung, ohne welche die Natur weder sein noch wirken könne. Und somit könne die Natur nur mit der vollkommenen Daseinsweise oder als Person das ausreichende Princip des Wirkens sein. Kurz: das ἐνεργείας εἶναι φυσικὰς der Väter bezeichne das nächste und unmittelbare Princip, wodurch die Person wirke, das scholastische

---

*) Hier möchte Rott. das Wort suppositum nicht richtig aufgefaßt haben; denn der h. Thomas, welcher lehrt, die menschliche Natur Christi sei unpersönlich, weil nicht in sich, sondern im Logos persönlich, sagt auch: die Eine Person des Logos, obwohl in sich einfach bleibend, existire doch seit der Menschwerdung in zwei suppositis und sei so zusammengesetzt.

actiones esse suppositorum aber das vollkommen existirende Princip selber.

Hier ist offenbar nicht zwischen dem oben besprochenen Real- und Causalprincip unterschieden. Und diese Unterscheidung, so nahe sie auch lag, konnte in der rechten Weise nicht gemacht werden, so lange man das unbestimmte Sein begrifflich, und nicht durch Analyse der Momente des Selbstbewußtseins (als der primitiven Bestimmtheit des geistigen Seins) zu bestimmen suchte. Den Aussprüchen Rott.'s: Prius est enim esse quam agere (S. 59) und des h. Thomas: Essentia potest intelligi sine persona, non autem e converso (ib. 3) unterliegt daher leider auch nicht der Sinn: jedes Sein (natura, essentia), wie es unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgeht, ist ein reales Princip (und als solches ein negatives Sein, das man auch Nichts — d. h. nicht etwas schon in und durch sich Bestimmtes — nennen kann, aber nicht als gar Nichts denken darf — denn sonst hätte Gott gar Nichts geschaffen), dem keine aprioristische Wirksamkeit, kein Wirken aus und durch sich allein zukommt. Causalprincip oder wirkendes Princip ist es nur erst potentia, noch nicht actu; letzteres kann es vielmehr, als bedingtes Sein, nur werden auf fremde Einwirkung hin.

Rott. mit den Scholastikern kennt nur den begrifflichen Weg der Abstraction; diesen schlägt er ein, um vom (vollkommen) Daseienden aus das Sein zu gewinnen. Er sagt: Quamvis natura fons sit et principium operandi, tamen si eam abstracte sumas sine perfecto existendi modo, iners omnino est neque unquam inditam agendi vim valet exercere.

S. 59. Allerdings, das abstracte Sein, weil es ein bloßer formaler Begriff ist, ist als solches nicht wirkend und kann nie wirken. Aber — dieses abstracte Sein ist auch nicht die reale Voraussetzung der Bestimmtheit des Seins oder des Daseins. Und diese reale Voraussetzung kann N. nicht machen, weil ihm der von Günther sogenannte ideelle Weg der Reconstruction des Daseins unbekannt ist. Dieser Weg ist der der Begründung: die Kräfte relativer Wesen müssen als gründend im Princip, und als durch einen Act der Selbstbekräftigung des letzteren in die Erscheinung getreten gedacht; und diesem Acte muß das noch nicht active, weil nur auf Einwirkung hin zu reagiren fähige, also vor empfangener Einwirkung noch nicht wirkende (rückwirkende) Princip, somit dieses als Real-Princip vorausgesetzt werden, welchem die Bestimmung immanent ist, durch (relative) Selbstbestimmung Causalprincip zu werden.

Und weil die Scholastiker und weil Nottebaum diesen Weg zur Erkenntniß des Unterschieds zwischen Sein und Dasein nicht eingeschlagen haben, so konnten sie auch nicht zur richtigen Bestimmung der Person kommen, und mußten ohne Bedenken in Christo die Person des Menschen der Person des Logos aufopfern. Wenn nämlich, was auf ihrem abstractiven Wege sich ergab, mit dem realen Sein zugleich das vollkommene Dasein (nicht blos potenziell, sondern actuell) gesetzt ist, und wenn der persönliche Logos nicht mit einer fertigen, also schon separateristirenden (separatim, proprie per se ac seorsim et perfecte existens) menschlichen Person sich zu Einer Person verbinden kann; so muß seine menschliche Natur für ihre vollkommene Daseinsweise (Persönlichkeit) a priori auf den Logos

angewiesen und dieser Angewiesenheit gemäß, also ohne selbsteigene Persönlichkeit, gesetzt sein. Wenn dagegen (wie Günther lehrt) das geistige Sein des Menschensohns deßhalb a priori ohne die vollkommene (persönliche) Daseinsweise ist, weil es geschaffen, d. h. als unbestimmtes Sein (bloßes Realprincip) gesetzt ist; und wenn es doch zugleich auch für den Logos gesetzt ist: so wird die Zurückführung der sich später einstellenden creatürlichen Selbstbewußtheit und Freithätigkeit auf das a priori unbestimmte Princip derselben, oder es wird die Form der Persönlichkeit so wenig ausbleiben können, als eine vom Logos getrennte Existenz zum Vorschein kommen kann; jenes nicht, weil die Begründung der bewußten und wahlfreien Setzungen in dem unmittelbaren oder nächsten Principe derselben so wenig ausbleiben kann, als die causale Selbstverwirklichung dieses Princips in jenen Setzungen ausgeblieben ist; dieses nicht, weil letzteres in apriorischer Verbindung mit dem absoluten Principe des persönlichen Logos und objectiver Gehörigkeit für diesen gesetzt ist, und also der Mensch Jesus sich nicht in und für sich finden kann, ohne sich zugleich in und für den Logos oder als subjectiv diesem eignend und zugehörig zu finden. Kurz: die Idee der Bestimmtheit des (creatürlichen) Geistes als Aufhebung seiner primitiven Unbestimmtheit macht die Aufhebung der Persönlichkeit desselben eben so unmöglich als überflüssig; und umgekehrt: nur die Nichterkenntniß der primitiven Unbestimmtheit oder des Ansichseins des Geistes (als reale Voraussetzung seines Fürsichseins), oder die Verwechselung der Person mit dem (separat existirenden) Individuum ermöglicht und ernöthigt die Aufopferung seiner Persönlichkeit an die Person des Logos.

Und auf der Basis dieser begrifflichen Speculation, welche den qualitativen Unterschied der Realprincipe nicht stehen lassen kann, sondern aufheben und schließlich in eine pantheistische Weltanschauung auslaufen muß, wagt es Nottebaum (§. 18. S. 61 bis 69) mit der Anklage auf Häresie gegen Günther hervorzutreten!!

Ehe er aber hiezu, d. i. zu dem eigentlichen Kern der Abhandlung übergeht, faßt er noch einmal die in der alten Schule erhobenen Momente der Definition von Person zusammen, und sagt: Equidem persona est natura, vel substantia rationalis individua et perfecte existens, in qua eadem integrum operandi vel agendi principium positum est. Wie unbestimmt und selbst einander widersprechend sind diese Bestimmungen! Es ist 1) das rationalis, d. i. gerade das zu Erklärende, in die Begriffserklärung aufgenommen. Es wird 2) die substantia eine rationalis individua genannt. Damit ist auf eine substantia rationalis universalis vel communis hingewiesen; wo nicht, so ist die Bestimmung des Individuellen um Sinn und Bedeutung gebracht. Es widerspricht 3) das Merkmal individua dem principium integrum. Es soll 4) die Substanz, um Person sein zu können, das für sich ausreichende Princip (principium integrum) seiner Kräftäußerungen sein. Nun muß aber ein Princip absolut sein, um rein aus sich und unabhängig von Anderem sich bestimmen zu können. Ist das der Fall beim Menschen? 5) Wird das Merkmal perfecte existens aufgenommen. Gibt es denn eine vollkommene Daseinsweise außer der Gottes? Mußte also nicht zwischen absoluter und relativer Vollkommenheit unterschieden werden?

Und nun zieht er die Günther'sche Schule vor den Richterstuhl seiner Kritik. Da will ihm zunächst nicht gefallen, daß diese, an Stelle der subsistentia der alten Schule, ein neues Moment in die Bestimmung der Person einführe, das Moment des Selbstbewußtseins; sofort, daß sie, wiederum abweichend von der alten Schule, von einem Selbstbewußtseins-Prozesse rede, und demgemäß die Kinder nicht als wirklich, sondern nur als potenziell selbstbewußte und persönliche geboren werden lasse. Es erweckt diese Neuerung Nott.'s Unmuth aus einem doppelten Grunde: einmal, weil ihm der Gedanke unerträglich ist, daß die durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit ausgezeichnetsten Väter und Theologen so vieler Jahrhunderte in einer überaus wichtigen Sache geirrt haben könnten; dann aber, weil, wie er sagt, die neue Definition aus der unreinen Quelle einer, leider in Deutschland um sich greifenden, glaubensfeindlichen Philosophie herstamme.

Wie führt Nott. seine Kritik? Die neue Definition, sagt er, kann nicht richtig sein, wenn sie in ihrer Anwendung auf die Dogmen nothwendig zu Ketzereien führt. Sie führt aber zur Ketzerei des Nestorius. Beweis: Christus war (ist er es etwa nicht mehr?) als Mensch seiner selbst bewußt. Das zu leugnen wäre nicht nur Gottlosigkeit und Blasphemie, sondern auch offenbare Häresie. Was fehlt also der menschlichen Natur Christi an der vollkommenen Persönlichkeit, wenn sie selbstbewußte und vernünftige Natur ist? Wie will also die neue Schule den Vorwurf des Nestorianismus von sich abwälzen? Etwa durch die Bemerkung: das niedere und menschliche Bewußtsein Christi werde von dem höheren und göttlichen aufgezehrt? Dann würde sie der Häresie des Euty-

chianismus verfallen. Da vielmehr der Katholik einerseits eine doppelte Natur und doppelte natürliche Willensthätigkeit und ein doppeltes Selbstbewußtsein, anderseits eine einzige formale Ursache der Person Christi bekennen muß; so kann das Selbstbewußtsein nicht die formale Ursache der Person sein.

Hierauf erwiedere ich zunächst: daß Günther Selbstbewußtheit nicht ohne Weiteres mit Persönlichkeit identisch setzt, indem er zur Persönlichkeit noch ein Moment rechnet, das nicht schon als solches in der Selbstbewußtheit als solcher ausgesprochen ist, nämlich das Moment der frei motivirten Selbstbestimmung wie nach Innen so nach Außen. Dann aber: daß Nott. dem G. nur dadurch den Nestorianismus aufbürden kann, daß er sich des Kunstgriffs bedient, ihm unter der Hand die Definition der alten Schule von Person zu unterschieben. Nott. selbst gesteht nämlich zu, daß die menschliche Natur Christi als solche ihrer selbst bewußt sei und in wahlfreien Entschlüssen sich selbst bestimme (Ad fidem enim pertinet, Christum ut hominem liberi fuisse arbitrii, et suapte sponte liberaque electione, non obstante praecepto ac mandato, quod a Patre acceperat, animam suam posuisse pro ovibus suis . . . Nullus autem est libertatis usus, priusquam homo sui conscius factus est). Nun — das frei sich selbst bestimmende nnd besitzende Wesen nennt Günther persönliches Wesen. Der Sache nach findet also keine Abweichung zwischen seiner und der Kirchenlehre statt. Und darauf kommt es doch wohl an. Eine sachliche Abweichung kann, wie gesagt, Nott. nur dadurch heraustüpfeln, daß er Günthers „Person“ unvermerkt den Begriff der alten Schule unterschiebt, wonach zur Person auch die Incom-

municabilität gehört. Denn dann, aber auch nur dann muß Günther, indem er den Menschen Jesus Person nennt, auch mit Nestorius zwei getrennte Personen lehren und die Einheit der Person Christi negiren.

Warum vermeidet aber Günther nicht auch die bloße Wort- (ohne alle sächliche) Abweichung? Weil er, einen faulen Frieden zwischen der Forderung des Dogmas und der Vernunft verabscheuend, eine gründliche und aufrichtige Vermittelung zwischen Glauben und Wissen anstrebt. Denn Nott.'s alte Schuldefinition vertheidigt das Dogma nur den Worten, nicht der Sache nach. Nominell bekennt sie in Christo zwei unvermischte und unverkürzte Naturen, factisch leugnet sie jene Definition, indem sie nur Eine formale Ursache der Person Christi anerkennen kann (unam tantum et unicam in Christo esse formalem personae causam vel eam proprietatem personalem, qua natura fit persona). Die Kirche lehrt wohl, daß der göttliche Logos die causa principalis der persönlichen Daseinsform Christi sei, und daß die göttliche Form auch Form des Menschensohns geworden, sie spricht aber nicht von einer unica formali personae causa, es sei denn, daß man unter diesen Worten die formale Einheit des Gott- und Menschensohns verstehe. Ja, die Definition der Scholastiker, ernstlich genommen, macht es unmöglich, die Selbstständigkeit, die freie Substanzialität der Menschheit Christi aufrecht zu erhalten. Und das ist der theologische Grund, warum Günther dieselbe bekämpft und durch eine bessere Definition zu verdrängen sucht. So ist es denn ein wahrhaft kirchliches Interesse, das ihn leitet. Und Nott. wirft seiner Philosophie Glaubensfeindlichkeit vor, und läßt sie aus einer un-

reinen Quelle entspringen!! Sind das die Waffen, womit man uns niederzukämpfen sucht?

Doch höre, lieber Freund, wie Rott. in der zweiten Hälfte des §. 18 selber alle Beschuldigungen wieder zurücknimmt, womit er in der ersten Hälfte desselben uns überschüttet hat?

Während er dort über die Einführung des Selbstbewußtseins in den Personbegriff bittere Klage führt, bekennt er hier: daß dieses doch eine ganz vortreffliche Bestimmung sei (. . . ex quo rei nostrae fructus haud parvus possit efflorescere . . . und: magno nobis erit usui. S. 65). Ja, noch weit größern Nutzen, als er daraus zu ziehen verstand, hätte sie ihm bringen können. Ich will daher nachhelfen.

Erstens hören wir: durch dieses von der neuen Schule eingeführte Moment des Selbstbewußtseins in den Personbegriff kämen wir zur Einsicht: daß im Selbstbewußtsein „derjenige, welcher denkt, und dasjenige, was er denkt, Eins und dasselbe seien" (persuasum sibi habet, se ipsum, qui cogitat et quem cogitat, non esse alterum et alterum, sed unum eumdemque S. 66). Sachte! denn Günthers Selbstbewußtseins-Theorie belehrt uns: daß dasjenige, was das Ich unmittelbar wahrnimmt (denkt), oder das unmittelbare Object des Ich nicht das Ich selber sei, sondern seine Lebens- oder Kraftäußerungen, bloße (formale) Erscheinungen, und daß es sich (das Ich selber) nur durch einen Schluß aus jener erscheinenden Objectivität, als das seiende Subject zurücknehme; daß also der Geist im Selbstbewußtsein, Object und Subject an ihm selber sei; und daß eben darum die Identität beider (unum eumdemque esse) im Ansich, im noch unbestimmten Principe, im

Realprincipe liege, das vor seiner Bethätigung weder Subject noch Object, weil Beides in ununterschiedener Einheit sei. Dies Versehen Rott.'s hat aber die schlimmsten Folgen.

Daraus, fährt Rott. nämlich fort, erhelle zweitens: daß im Selbstbewußtsein es sich so recht eigentlich um die Person handele (admirabilem hunc actum, quo homo sui conscius est, ita esse comparatum, ut totus fere circa personam versetur)' Ein vielsagendes Zugeständniß an die neue Schule! Denn fürwahr: die Persönlichkeit ist an- und grundgelegt, auf sie ist es so ganz und gar abgesehen in jenem Sein, dessen Differenzirungsmomente also beschaffen sind, daß es sich aus denselben als Sein zurücknehmen, und auch dem in jenen bestimmten Sein dasselbe als unbestimmtes voraussetzen kann, d. h. in dem seiner selbst bewußt werdenden Sein. Deshalb stimmen wir auch ein in jenes scholastische „Generationis terminum esse personam" (S. 62). Doch das punctum saliens dieser Erkenntniß entdeckt Rott. nicht; denn er fährt fort: Primum enim conscientiae sui ipsius objectum, quod dicunt materiale, nihil aliud est, nisi persona sive natura rationalis subsistens. Wieder zu unbestimmt, und in dieser Unbestimmtheit falsch! Denn das nächste Object im Selbstbewußtsein ist nicht die natura subsistens, sondern das sind die Accidenzien der Substanz (deren differente Momente, Receptivität und Spontaneität); die natura subsistens also das hiedurch vermittelte oder das entferntere Object. Auch vermeiden wir die weitere Unbestimmtheit, die in der Hinzufügung des Wortes rationalis zur natura subsistens liegt, indem wir sagen: die Natur, die sich (gerade im Selbstbewußtsein) als in sich selbst subsistirend (oder als Sein an und für sich)

weiß, ist darum eine vernünftige zu nennen, weil ihr (im Selbstbewußtsein zur Offenbarung kommendes) Gesetz das Causalitätsgesetz ist. Das Causalitätsgesetz ist das vernünftige Denkgesetz, oder: ein Denkwesen, welches nach dem Causalitätsgesetze, dem sogenannten principium rationis sufficientis, verfährt, was es nur dann kann, wenn es sich als causa aus seinen Setzungen zurücknimmt, wenn es also seiner selbst bewußt ist, ist ein vernünftiges Denkwesen. Darum sind die Thiere, ungeachtet ihres subjectiv-seelischen Lebens, keine Vernunftwesen.

Deinde (so hören wir Rott. das weitere Lob des Selbstbewußtseins verkünden) etiam ipse actus mentis, quo homo quidam sui conscius est, est personae, quia persona est integrum actionum principium. Etenim non mens abstracte sumta se cogitat, sed hominis persona mente se cogitat. Wiederum vortrefflich! Aber es fehlt die Nutzanwendung. Machen wir sie! Nur ein principium actionum integrum, nur ein ganzes, volles, in seiner Differenzirung ungebrochenes, numerisch einheitliches Princip (aber ein solches auch unaufhebbar) ist eine Person; und darum ist der Geist, der im Acte seines Selbstbewußtwerdens die Integrität seines principiellen Seins bewährt und bewahrt, Person (wenn er auch in den spätern wahlfreien Acten erst sich vollends als solche bethätigt und erfährt); und kann ihm der Charakter des Personseins durch nichts geraubt werden. Und weiter: der Selbstbewußtseinsact ist kein Abstractionsact; denn der Geist (mens) abstrahirt nicht (etwa von der Verschiedenheit seiner Erscheinungsmomente), wenn er sich denkt, sondern begründet die Erscheinungen im Sein (als dem eigenen), im Ich. In selbsteigener

Person denkt also der Geist, wenn er sich denkt, und nicht ein Abstractum (ein allgemeines Sein) denkt in ihm und durch ihn (hominis persona mente se cogitat). Deshalb bitten wir alle katholisch sein wollende Theologen und Philosophen, uns und die Wissenschaft mit den Momenten des abstracten Denkens (dem Allgemeinen und Besondern) in Zukunft verschonen zu wollen, so oft es sich um die Feststellung der Momente des Selbstbewußtseins und der Person handelt.

Denique subjectum, sive persona, quae se cogitat, objectum sive personam, quam cogitat, eandem personam esse atque eam, quae se cogitat, sibi omnino persuasum habet. Für diese vom Selbstbewußtsein bezeugte Identität der Person stehen auch wir ein, nur mit der oben schon angedeuteten Modification.

Und nun überschüttet Rott. Günther'n noch einmal mit Lobeserhebungen: Libenter igitur istis theologis philosophisque largimur, nullum esse rationalis naturae actum vel habitum, qui magis ad personam spectet, quam quo sui conscia est, et hoc esse eorum, qui novam personae definitionem condiderunt, meritum satis magnum, ut ad rem illam hominum animos magis adverterint. Damit fällt aber auch der frühere aus der Neuheit der auf das Selbstbewußtsein zurückgehenden Definition von Person genommene Vorwurf in Nichts zusammen.

Rott. fährt fort: Verissimum certe est, personam non prius sibimetipsi personam fieri, i. e. sibi ut hanc talem innotescere et quasi oriri, quam sui conscia fiat. Quamdiu enim sui conscia non est, sola creatoris potestate ab omnibus aliis separata est perfecteque in semetipsa

subsistit; sui autem compos facta etiam ipsa sese ab aliis rebus discernit ac distinguit. Porro, quamvis persona, quamdiu nondum sui conscia est, integrum quidem omnium operationum principium sit; minime tamen jam etiam pro expedito et ad agendum parato principio habenda est, si vocem agendi strictiori sensu accipis. Was lesen wir hier? Kaum trau' ich meinen Augen, so ist Alles wie aus Günthers Feder geschrieben. Person für sich wird der Geist erst mit dem Selbstbewußtsein. Vor dem Acte der Selbstbewußtwerdung ist er daher nicht für sich Person, sondern nur für Andere (d. h. für deren Wissen), insbesondere für und durch Gott. Erst, indem er seiner selbstbewußt oder Person für sich wird, unterscheidet er sich, wie in sich selber (als Subject und Object, Princip und Kräfte u. s. f.), so auch nach Außen von Anderem. Was ist er nun, so lange er noch nicht Person für sich, sondern nur erst für Andere ist? Auch hierauf bleibt Nott. die Antwort uns nicht schuldig: Er ist an sich (weil ja noch nicht für sich) Person, d. i. er ist ein Princip, und zwar ein ganzes, ungeschmälertes, für alle in ihm grundgelegten Kraftäußerungen (principium omnium operationem integrum); aber in Wirklichkeit functionirt dieses Princip noch nicht, sondern nur erst potenziell (minime tamen jam etiam pro expedito et ad agendum parato principio habenda est). Diese Person an sich ist also reale Möglichkeit für ihre spätere (von äußerer Einwirkung abhängige) Verwirklichung und Wirklichkeit *), ein reales, aber noch nicht causales

---

*) „Wie nun jedes der drei Reiche (Natur, Geist und Mensch) activirt worden (nämlich von Gott), so wird es auch nachbildlich sich selber activiren" ... Görres am a. O. S. 32.

Princip. Was nun? Homo enim (fährt Rott. fort), qui mentis suae compos non est, vel quod fere idem significat, qui sui conscius non est, non tam agit, quam brutorum instar animantium agitur. D. h. das noch nicht selbstbewußte Kind steht eben darum noch nicht in geistiger Wirksamkeit, geistig lebt es noch nicht wohl aber als natürliches (seelisches) Sinnesindividuum, dem nur eine unter dem Gesetze der Nothwendigkeit (und nicht der Freiheit) stehende Thätigkeit zukommt, so daß es vielmehr von Außen bestimmt wird, als daß es sich selbst bestimmte. Woher aber kommt es (werfen wir auch diese Frage auf, um ein noch helleres Licht über das Selbstbewußtsein und die Persönlichkeit auszugießen), daß der Mensch als Naturindividuum (und eben so das Thier) vom Momente seiner Existenz an in Wirksamkeit, d. h. in lebendiger Wechselwirkung mit der Außenwelt steht, während er als geistiges Wesen ist, ehe er wirkt und ohne zu wirken? Die Antwort hierauf wird uns auch über den Unterschied von Person und bloßem Individuum aufklären. Nur daher kann es rühren, weil das menschliche Naturindividuum kein integrum principium an und für sich ist, sondern sein principielles Sein mit allen übrigen Menschen theilt, so daß nur die Gesammtmenschheit als Gattung das principium naturale ist, welches in den einzelnen menschheitlichen Individuen, somit in Particularität, sich darlebt. In der Setzung (Zeugung) der einzelnen Menschen, ihrer leiblichen Individualität nach, besteht selber schon das Leben der Gattung; jene Individuen stehen also von vorhinein in dem Lebensprozesse ihres Seins, weshalb ihr Leben (ihre Wirksamkeit) mit ihrem Gewordensein zusammenfällt. Oder bestimmter: ein Sein (dieses Wort im

strengen Sinne genommen, worin es den Gegensatz zum Dasein, die Voraussetzung des Daseins bildet) kommt ihnen als solchen gar nicht zu, sondern das haben sie an dem allgemeinen Sein ihrer Gattung; und deshalb ist ihre Geburtsstunde auch der Beginn ihrer Wechselwirkung mit der Außenwelt. Der Geist des Menschen aber ist ein principium integrum seiner Welt; seine Setzung ist nicht Moment und Element des Lebensprozesses eines allgemeinen Seins, sondern er ist geschaffen (aus Nichts); daher bedarf er, um zur Wirksamkeit zu kommen, der Einwirkung anderer schon im selbstbewußten Wirken stehender Menschen; und kann, wegen seiner synthetischen Verbindung mit dem Leibe, diese Einwirkungen nicht früher empfangen, als bis seine Leiblichkeit zu einer gewissen Reife physischer Wirksamkeit gekommen ist. Wirkendes und durch's Wirken wirkliches Princip wird er also erst durch jenen Differenzirungsact, welcher das Selbstbewußtsein zur Folge hat. Die Person ist integrum principium, das Individuum nicht. Oder, wie Nott. sagt:

Unde apparet, nonnisi humanam personam, quae sui conscia est, integrum et expeditum operationum sive actionum esse principium, earum certe actionum, quae in theologia morali actiones humanae vocantur et a quibus merae hominis actiones solent distingui; apparet, nonnisi personam sui consciam perfecte sui esse vel sui iuris esse; nonnisi personam sui consciam plenum et nulla re impeditum habere libertatis usum vel dominam esse suarum actionum atque idcirco et meriti et demeriti esse capacem. Quinimo ne punctum quidem temporis dubito illud Veterum: „naturam esse propter suam operationem“ etiam ad personam accommodare. Haud dubie

enim Deus personas nunquam creavisset, nisi efficaciter voluisset, ut omnes sive in hac sive in futura vita sui consciae fierent, in hunc finem, ut possent operari eique servire. Contraria enim sententia sapientissimo, quem Deus in mundo creando sibi proposuit, fini omnino repugnat. S. 66. f.

Welche offenere und vollkommenere Anerkennung für die Verdienstlichkeit und Wahrheit der Günther'schen Selbstbewußtseins- und Persontheorie, können wir, mein Freund, von einem Anhänger der alten Schule erwarten? Die Anerkennung nämlich: daß der Geist des Menschen, in und wegen seiner Geschöpflichkeit, ein primitiv noch nicht actuelles, somit erst potenzielles Princip sei, welches aber doch darum, aber auch nur darum Person zu nennen sei, weil es die Bestimmung zum persönlichen Leben, die es aber nicht aus und durch sich allein, sondern, sei's in diesem, sei's erst in jenem Leben, nur auf entsprechende Einwirkung hin erfüllen könne; oder: daß er primitiv Person an sich (potenzielle Person), aber noch nicht Person für sich (actuelle Person) sei, letztere aber werde durch den Act der Selbstbewußtwerdung, weil das Selbstbewußtsein die Bedingung sei für den vollen und durch nichts zu verhindernden Gebrauch seiner Wahlfreiheit, wodurch er nicht nur sui iuris (was schon durch das Selbstbewußtsein eingeleitet werde), sondern freier Herr seiner Handlungen werde, die eben darum verdienstliche oder schuldvolle seien *).

---

*) Man übersehe nicht, welch einen Nachdruck Nottebaum fort und fort gerade auf das Selbstbewußtsein legt: für die Selbstbethätigung als integrum principium, für die Sichselbstzugehörigkeit, für den vollen Freiheitsgebrauch, für Verdienst und Schuld! Kann

Damit verliert auch der andere Vorwurf seine Schneide: daß die ausgezeichnetsten Väter und Theologen der früheren Jahrhunderte von einem Selbstbewußtseins-Prozesse nichts gewußt hätten. Hat aber Nott. thatsächlich seine beiden Vorwürfe zurückgenommen, so muß er, oder (da er, der Selige, selber sich jetzt einer ganz anderen Erkenntniß erfreuen wird, als wir im Erdenstaube Pilgernden hier unten zu erringen vermögen) Herr Professor Martin, so schmerzlich es auch fallen mag, anerkennen: daß in der Anthropologie der alten Schule ein doppeltes Deficit vorkomme, 1) das Deficit, bei dem Versuche, das Wesen der Person zu bestimmen, das Moment des Selbstbewußtseins außer Beachtung gelassen zu haben, und 2) das Deficit, das Selbstbewußtsein selber nicht als Resultat eines Prozesses erkannt zu haben, in welchen ein Sein eingehe, um seiner selbst habhaft und mächtig (sui compos) zu werden; wovon ein drittes Deficit unzertrennlich war: daß sie nämlich von dem unbestimmten principiellen Sein nichts wußten, ohne welches der Unterschied zwischen Person und Individuum in der Tiefe nicht erkannt werden kann; oder vielmehr: daß sie an dessen Stelle das allgemeine (also das begrifflich unbestimmte) Sein setzten, welchem nur subjective und objective, nicht principielle Realität eignet.

So hat denn also Nott. alle Momente zugegeben, die Günther in seiner Definition der Person zusammenfaßt. Dürfen wir daher

---

denn nun das Selbstbewußtsein, diese alleinige Selbstbezeugung für das integrum principium, ohne welche es keine wirkliche (actuelle) Person gibt, aus der Definition der Person weggelassen werden??

nicht der Hoffnung uns hingeben: er werde die Definition der alten Schule gegen die der neuen vertauschen, oder doch jene durch diese zu vervollkommnen sich bemühen? Eitle Hoffnung! Gerade umgekehrt stellt er, ohne allen vermittelnden Uebergang, an die neue Schule die Forderung: ihre Definition fahren zu lassen, und an der der alten Schule festzuhalten. Verumtamen, ut haec omnia gravissima sint, veterem tamen et quasi haereditariam personae definitionem abjicere novaeque subscribere usque eo haud licitum theologis puto, dum ostenderint, nova definitione veram Jesu Christi incarnationem nullo pacto in discrimen vocari. Quodsi non possunt — non posse autem persuasum mihi habeo — novam de persona opinionem debent deponere, eamque, quae nobis a patribus tradita est, personae definitionem amplecti.

Mir aber will bedünken: daß die alte Definition, wenn in ihr nicht die wahren personbildenden Momente vorkommen, weder das Dogma befriedigen könne, noch auch beibehalten werden dürfe; und eben so: daß Günthers Definition, wenn sie richtig ist, — und Rott. wenigstens hat ihre Richtigkeit in allen Punkten zugegeben — mit dem Dogma der Incarnation so wenig in Widerspruch gerathen könne, daß sie es vielmehr wissenschaftlich erhärte und verdeutliche. Beides glaube ich in den frühern Theilen dieses Briefes nachgewiesen zu haben. Es reicht aber auch hier wieder Rott. uns hilfreiche Hand. Um nämlich den vorgeblichen Widerspruch zu beweisen, bemerkt er:

Quis enim hanc argumentationem unquam poterit refellere: Christus est unus quidem sui conscius, non solum autem per divinum, verum etiam per humanum intellectum. Nam con-

scientia sui ipsius est principaliter actus quidam intellectus. Quamvis autem sit Christus unus operans, duplicem tamen et divinam et humanam operationem in Christo credamus oportet. Ergo quoniam conscientia sui nil aliud est, nisi actus sive operatio quaedam intellectus vel naturae rationalis; itidem quamvis sit Christus unus sui conscius, necesse est, ut duplicem et divinam et humanam in Christo conscientiam sui distinguamus. Ergo Christum in duas personas cum Nestorio dividant necesse est, qui personam definiunt naturam sibi consciam *). Ut aliam rationem non sciam afferre, vide, quid Ecclesiae tribuam, ipsa auctoritate me frangit. S. 67 f.

Ja! Christus ist, als synthetische Einheit des Gott- und Menschensohnes nur Einer, der Eine ungetheilte und untheilbare Gottmensch, der als solcher ein doppeltes Bewußtsein, das seiner göttlichen und seiner menschlichen Natur, und Beider eigenthümliche Wirksamkeit hat. Was folgt nun, wenn die in ihren selbstbewußten und freien Acten sich als integrum principium bethätigende Natur Person genannt wird? Es folgt: daß in Christo zugleich mit der göttlichen auch die menschliche Person anzuerkennen sei. Aber folgt auch: daß im Sinne des Nestorius zwei Personen in Christo gelehrt werden? Letzteres offenbar nur dann, wenn das Wort Person im Sinne des Nestorius genommen würde, wodurch die Einheit der Person Christi, wie solche die Kirche lehrt, aufgehoben, und nur eine moralische (oder wie Dorner sagt: rechtliche) Einheit festgestellt

*) Vergl. S. 63. Dieses ist der Vorwurf, den Prof. Martin in der Vorrede zu wiederholen kein Bedenken trug.

würde. Daß dieses aber bei Günther nicht der Fall sei, haben wir ebenfalls im Früheren gezeigt.

Und es folgt ferner: daß Günther die Eine Person Christi anders verstehe, als die Scholastik. Diese nahm sie in realem, Günther nimmt sie in formalem Sinne. In jenem Sinne kann aber die unvermischte Zweiheit der die Person Christi constituirenden res (Naturen), und insbesondere, daß der creatürliche Geist Christi ein principium suarum operationum integrum sei, nicht aufrecht erhalten werden. Deshalb kann Günther wahrer als Nottebaum sagen: Ut aliam personae definitionem non sciam afferre, vide, quid Ecclesiae tribuam, ipsa auctoritate me frangit. Nott. konnte nur sagen: vide, quid scholae tribuam, ipsa auctoritate me frangit.

Damit stellt sich denn auch die Richtigkeit des letzten Vorwurfs heraus: daß die neue Definition aus der unreinen Wurzel einer glaubensfeindlichen Philosophie hervorgesproßt sei.

Es ist aber auch eine übertriebene Behauptung: daß für die neue Definition keine Zeugnisse aus den Vätern und Theologen beigebracht werden könnten (Ut paucis dicam: novae definitionis patroni nullum ex patribus theologisque veteribus poterunt sibi praesidium comparare. S. 68). Nott. selber führt eine Menge solcher Zeugnisse an, woraus hervorgeht, daß sie unter Person das in sich selbst subsistirende ungetheilte und untheilbare Wesen verstehen, und d. h. doch wohl: das selbstbewußte und freithätige Wesen; z. B. von Basilius: unamquamque personarum in vera hypostasi existere fatendum est. S. 22; von Gregor von Nyssa, Basilius und Joh. Damascenus, die das τὸ πῶς

εἶναι, den τρόπος τῆς ὑπάρξεως mit dem τό τι εἶναι in Beziehung bringen. S. 47 f.; von Antoine: Personalitas est . . . terminus naturae intellectualis. S. 54. 2.; und wieder von Joan. Damascenus: ἡ γαρ ὑπόστασις ἡ καθ' ἑαυτὸ ἐστιν ὕπαρξις, und: ὑπόστασις γὰρ κυρίως τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενόν ἐστί τε καὶ λέγεται. S. 56, 4. u. 5. u. a. Ja auf derselben Seite (68), auf welcher Rottebaum jene Behauptung aufstellt, bringt er solche Zeugnisse bei: Hoc loco, sagt er, silentio praetereundum non est, Graecorum füisse nonnullos, qui discriminis aliquid inter ὑπόστασιν et πρόσωπον interponerent, ejusmodi quidem, ut substantiam individuam et subsistentem ὑπόστασιν nominarent, quatenus sese inertem, desidem nihilque agentem praebet, πρόσωπον quatenus aliquid agit et molitur. Nam Joannes Damascenus προσωπον in hunc modum definit: „πρόσωπον εστι, ὅπερ διὰ τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων ἀρίδηλον καὶ περιορισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν. . . Zwar fährt er fort: Levissimum sane discrimen, quippe quod haudquaquam in vera germanaque proprietate personali, sine qua persona neque esse neque cogitari potest, positum est, sed in iis proprietatibus personalibus, quibus tanquam signis personas ab invicem distinguere solemus. Unde manifestum est, istam personae definitionem ne minima quidem societate contingi ea, quam nostri temporis theologi suam fecerunt. Uns aber will diese Unterscheidung zwischen ὑπόστασις und πρόσωπον doch nicht so unbedeutend, und der Günther'schen Unterscheidung von Subsistenz und Person so fern liegend erscheinen. Denn danach ist ὑπόστασις

dasjenige, was, ohne in einem Anderen zu subsistiren, schon ist, ehe es seine Accidenzien setzt und mit ihnen zur Einheit sich zusammenschließt, πρόσωπον aber die aus ihren Setzungen sich zurücknehmende und nicht nur sich, sondern auch Anderen offenbar werdende ὑποστασις (integrum operationum principium). Dadurch ist die Günther'sche Unterscheidung zwischen Real- und Formal- (oder Causal-) Princip angedeutet, und sofort der Speculation das Problem gestellt: wie das Realprincip (die bloße ὑπόστασις oder das Sein an sich) zum Formalprincipe (zur wirklichen, und nicht blos realen Person, zum πρόσωπον) werde. Die Lösung aber dieses Problems führt zur Günther'schen Definition der Person.

Wenn aber Nott. diesem Argumente dadurch zuvorzukommen sucht, daß er fortfährt: Ceterum ipse Damascenüs verbis citatis subjungit, ss. patres hypostasin et individuum et personam promiscue usurpasse, atque his verbis denotasse „τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων ὑφιστάμενον"; so besagen doch diese letzteren Worte: Person sei das aus Wesen und Eigenschaften also sich Zusammenschließende, daß es an und für sich bestehe; oder: sie sei das aus seinem Gegensatze von Substanz und Accidenzien sich als mit sich identisch zurücknehmende Princip *). Läuft das etwa nicht auf das Moment des

*) „Schade (sagt Günther in einer längeren Note zu S. 365 der Vorsch. I.), daß von den Lateinern die alten Worte οὐσία (essentia) und ὑπόστασις (substantia) gegen den ursprünglichen Sinn (worin z. B. Origenes in der Gottheit drei ὑποστάσεις und Eine οὐσία annahm) für gleichbedeutend genommen, und (mit Hintansetzung des Gegensatzes von essentia und substantia) gegen die Worte substantia und persona ausgetauscht haben."

Selbstbewußtseins in der Günther'schen Definition der Person hinaus? — Und wenn die Väter (und wenn auch der Damascener) nicht oder nicht bestimmt genug zwischen hypostasis und individuum und persona unterschieden haben; so haben sie eben wesentliche Unterschiede übersehen. Wenn sie insbesondere Individuum, das doch nur im immanenten Verhältnisse zum Allgemeinen gedacht werden und daher nicht καϑ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως existiren kann, mit Person, dem in sich selbst subsistirenden Wesen, verwechselt haben; so offenbart sich darin weiter nichts, als daß sie die Streitart, welche das Christenthum ihnen darbot, noch nicht genug geschärft hatten, um der Un- und Uebergebühr der aristotelischen Begiffsdialektik ein Ende zu machen. Und dieses ist auch der Grund, warum Günther keinen älteren Theologen und keinen der Kirchenväter ausschließlich als Patron für seine Definition anrufen kann. Wenn selbst ein Augustinus, der doch in seiner errungenen christlichen Weltanschauung am unbefangensten und selbstständigsten philosophirte, selbst nachdem er im selbstbewußten Geiste die Idee blosgelegt, doch wieder in die Schlingen des Begriffs zurücksank, wie mochte es dann den Anderen besser ergehen! Und dennoch würde es nicht schwer fallen, eine Wolke einzelner Aussprüche von allen bedeutenderen philosophirenden Kirchenvätern und älteren Theologen für Günthers Definition der Person beizubringen; nur daß andere, noch zahlreichere Aussprüche dagegen angeführt werden könnten. Und wenn daher Einer sich der Arbeit unterziehen wollte, die einzelnen christologischen Bestimmungen derselben zu sammeln, zu vergleichen und auf ihre wissenschaftlichen Voraussetzungen zurückzuführen; so würde ein stetes Schwanken der Väter und Theologen

in sich selber und unter einander sich herausstellen; es würde sich zeigen: wie sie von ihrem christlichen Standpunkte aus rangen und kämpften mit der Auctorität der überlieferten Philosophie und deren Schematismus; und wie sie in diesem Kampfe durch manchen hellen Lichtblick, den sie in die Tiefen des Selbst- und Gottesbewußtseins warfen, gestärkt, und durch manches kostbare Edelgestein der Speculation, das sie aus diesen Tiefen zu Tag förderten, belohnt wurden; ohne daß es ihnen aber gelungen wäre, die Maschen des überlieferten Begriffsnetzes, in denen auch sie, als die Miterben der Vergangenheit, gefangen saßen, gänzlich zu zerreißen. Wohl haben sie dasselbe durch manchen gewaltigen Riß schwer beschädigt, und sich dadurch die entzückendste Aussicht eröffnet in das gelobte Land der freien christlichen Speculation. Aber die Höhen und Thäler dieses Landes selber zu bewohnen, war ihnen nicht vergönnt, so lange ihr Glaube an Aristoteles als philosophische Auctorität nicht vollends erschüttert war.

Mag es daher immerhin schmerzlich bedauert werden, ja mag der bloße Gedanke daran Vielen unerträglich sein: daß die größten Geister, die edelsten Männer und die besten Söhne der Kirche, die alle ihre Kraft an die wissenschaftliche Begründung und Verklärung der geoffenbarten Glaubenswahrheit gesetzt, und zugleich, was sie im Herzen trugen und mit dem Munde bekannten, in der fleckenlosen Heiligkeit des Lebens und in einem immerwährenden, selbst auch mit dem Blute besiegelten Martyrium bezeugt haben, doch noch nicht das Tiefste und Höchste in der Wissenschaft geleistet, und doch noch nicht der aus dem Abfalle von Gott hervorgegangenen Riesenschlange einer pantheisirenden Philosophie das Haupt zer-

schmettert, ihren Leib aber in den Rachen des Lügners von Anbeginn zurückgeschleudert haben; — mag das bedauert werden, daß sie bei ihren philosophischen Bestimmungen in den wichtigsten Dingen geirrt haben (und Niemand kann es mehr beklagen, als die neue Schule selber); — man wird doch zuletzt anfangen müssen, mit diesem Gedanken sich vertraut zu machen, wenn alle Hände sich regen sollen zum Angriff der neuen, frischen, hoffnungsstarken, wissenschaftlichen Arbeit innerhalb unserer h. katholischen Kirche, und in demüthiger und freudiger Anerkennung ihrer göttlichen Auctorität; wenn also die Kirche wieder zu einer hingebungsvollen Tochter und freien Dienerin, zu einer eben so wissensfrohen als glaubensstarken Schule kommen soll. Was ist es auch mit den alten und neuen Irrungen des Forschens!! Die Kirchen- und Menschengeschichte ist ja noch nicht abgelaufen; und was wahrhaft geleistet worden von der alten Schule für das Verständniß des Dogmas und die Besiegung des Irrthums, das hat seine süßen und erquickenden Früchte getragen zu seiner Zeit und auch für die nachfolgenden Geschlechter. Warum aber will man die Glaubenspflicht, die allerdings vorhanden ist in Beziehung auf die Auctorität der Kirche, auch ausdehnen auf die Schule, die doch keine unfehlbare Auctorität für sich in Anspruch nehmen kann und darf? Warum will man den nachkommenden Geschlechtern nicht gönnen und lassen, was die Kirche zu allen Zeiten ihren Kindern gestattet hat, die von keiner wissenschaftlichen Ueberlieferung befangene, die freie Forschung? Wir, die wir uns zur neuen Schule bekennen, unterwerfen uns ja auch willig und demüthig der Auctorität der Kirche Jesu Christi; und eben darum verwerfen auch wir alle und

jede philosophische Dialektik, wenn und in so weit sie zu den bestimmt formulirten Lehren der Kirche in Widerstreit erscheint, als falsch und irrig; ohne aber Steine aufzuheben gegen die allzeit vorhandene und durch keinen Irrthum zu verscherzende Auctorität der Vernunft selber.

Verlanget man aber von uns, daß wir ohne alle kritische Untersuchung zu den wissenschaftlichen Principien, zur Dialektik, zu den Axiomen und Definitionen der alten Scholastik uns bekennen, und will man eben darum eine neue Schule, d. h. eine solche, die Aristoteles nicht als das non plus ultra aller Philosophie verehrt, innerhalb der Kirche nicht aufkommen lassen; so anerkennen wir eine solche Forderung unserer Gegner nicht als bindend, und nennen ihr Vorgeben: daß mit der Wahrheit der scholastischen, d. h. aristotelischen Philosophie, die Wahrheit des kirchlichen Dogmas stehe und falle, eine arge Selbsttäuschung, eine Mißachtung der Quelle der kirchlichen Unfehlbarkeit, und einen Hemmschuh des Fortschritts in der Vermittlung des Glaubens mit dem Wissen. Hier aus diesem entgegengesetzten Verhalten zur alten Schule entspringt unser gegenwärtiger Kampf und Streit, nicht aber, wie man verblendet oder arglistig vorgibt, aus einem Gegensatze zur alten und ewig neuen Kirche und zu deren Dogmen.

Am Schlusse des §. 18 geißelt Rott. noch einmal die „falsche" Definition der neuen Schule von Person. Zuerst rückt er ihr mit etwas lieblosen Worten die „irreligiöse" Verkehrtheit vor: daß sie die vernünftige Natur, so lange sie nicht ihrer selbst bewußt sei, nicht Person nennen wolle. Nun nennt aber Günther den noch nicht selbstbewußten Geist wohl Person, aber nur potenzielle Person.

Soll er sie etwa auch actuelle Person nennen?? Ja, er ist der Ansicht: daß niemals actuelle Person werden könne, was nicht schon an sich (in potenzieller Weise) Person sei. Denn alle creatürliche Activität ist ihm nur die Verwirklichung des potenziell Gegebenen. Was daher nicht in der apriorischen Bestimmung eines Seins liegt, das kann nach ihm nimmer aposteriorische Bestimmtheit desselben werden. Warum aber mißgönnt Nott. der selbstbewußten vernünftigen Natur des Menschen Jesus, was er die (noch) nicht selbstbewußte schon sein läßt, das Personsein? Aus bloßer, durch keinen wissenschaftlichen Grund gerechtfertigter, und in einem Mißverständnisse des Dogmas von der Einpersönlichkeit Christi wurzelnder Accomodation an die scholastischen Bestimmungen.

Oder soll die Begründung in folgendem Ausspruche liegen: Quis enim negabit, unamquamque naturam rationalem, modo ex proprietate personali, qua formalis personae causa, instructa sit, i. e. dummodo perfecte existat vel subsistat, iure et merito sibi personae nomen vindicare? Das sagen ja aber auch wir: daß das integrum principium oder das Realprincip, welches perfecte (und nicht imperfecte, weil nicht in defecter oder blos individueller Selbstheit) subsistirt, von Gott und Rechts wegen Person zu nennen sei, wenn ihm die Qualität inwohnt, als ungebrochen einheitliches Formalprincip seiner Wirksamkeit sich im Leben darzustellen. Warum spricht denn nun aber Nott. dem Menschen in Christo die Persönlichkeit für sich ab, wenn doch sein creatürlicher Geist ein integrum operationum suarum principium ist?

Auch das Folgende geben wir, in dem wiederholt besprochenen und von Nott. zugestandenen potenziellen Sinne, zu:

Nonne naturae humanae, quae est actionum principium immediatum et proximum, quamvis ne semel quidem insitam agendi vim, sine qua neque esse neque cogitari potest, libere exseruerit, suum nomen a nemine non imponitur? Numquid infanti liberum arbitrium abjudicandum est, quod eo nondum uti potest? Nec majori jure personae, quia nondum sui conscia et sui iuris est, nomen suum detrectandum esse videtur. Distinguendum est potius, si accurate loqui velimus, inter personas sui conscias et sui non conscias. Etenim conscientia sui personam non efficit, sed haec illius est conditio, quippe nisi natura rationalis persona non esset, i. e. subsisteret, neque esse neque operari quidquam posset, nedum posset illum actum mentis elicere, quo sui conscia fieret. Unde sequitur, conscientiam sui non afficere personam, sed supponere tanquam causam sui efficientem. (S. 69.)

Selbst auch diese letzte Folgerung geben wir zu, und zwar nicht blos aus nachgiebiger Friedensliebe, sondern aus der Consequenz unserer Principien: daß nämlich das Selbstbewußtsein gar nicht zum Vorschein kommen würde, wenn das betreffende Sein nicht die Bestimmung zur Person hätte, nicht potenzielle Person wäre. Für dieses unser Geständniß erwarten wir aber auch als Gegendienst ein anderes Zugeständniß Nott.'s, resp. Martins an uns. Nott. sagt nämlich: unamquamque naturam r a t i o n a l e m . . . . iure et merito sibe p e r s o n a e nomen vindicare, und: nisi natura r a t i o n a l i s persona non esset . . . . illum actum mentis elicere non posset, quo sui conscia fieret. Nun frage ich Worin besteht die V e r n ü n f t i g k e i t (das rationale) einer Natur?

Nicht in jener Gesetzlichkeit: nach der Relation von Grund und Folge, Substanz und Accidenz zu verknüpfen, und nach der Idee des Zweckes sich frei zu bestimmen? Und fällt nicht die Idee des Zweckes, des Grundes, der Substanz mit der Ichidee zusammen? Kann daher eine Natur vernünftig genannt werden, wenn sie nicht ihrer selbst bewußt ist, oder doch es zu werden die reale Potenz ist? Ist es daher möglich, die Idee der Selbstbewußtheit von der Idee der Vernünftigkeit loszutrennen, und diese ohne jene, so wie ohne die Idee der Freithätigkeit, die wieder auf ein seiner selbst nicht bewußtes Wesen keine Anwendung findet, zu denken?

Rott. gesteht das im Grunde auch ein, indem er sagt, daß gerade in der Selbstbewußtheit und Freithätigkeit der größte Unterschied zwischen dem Menschen und Thiere hervortrete. (Damus quidem, si id significare velis, quo homo maxime a belluis differat, rectissime dicere, quod sui conscius et liber sit. Nulla enim re homo belluae tam antecellit, quam quod sui conscius et liber est.) Denn Rott. würde gewiß nicht anstehen, zuzugeben, daß der größte Unterschied zwischen dem Menschen und dem Thiere auch in der Vernünftigkeit liege, weshalb ja die Seele des Menschen zum Unterschiede von der Thierseele eine vernünftige genannt wird; so daß die Idee des Vernunftwesens und des selbstbewußten und freien Wesens identisch sind.

Nun aber schlägt Rott.'s Argumentation plötzlich aus der ideellen (die Erscheinungen im Sein, die Wirkungen in ihrer Ursache begründenden, und die Bestimmtheiten in der Endbestimmung eines Seins begreifenden) in die begriffliche (verallgemeinernde) Dialektik um. Sin vero, fährt er fort, velis de-

monstrare, quodnam sit maximum discrimen, quod inter nudam hominis naturam at humanam personam intercedat, illud nequaquam in iisdem rebus, sed in subsistentia i. e. perfectissimo existendi modo positum esse tibi persuadeas. Was ist diese nuda hominis natura, von der die humana persona sich am meisten durch ihre subsistentia, ihren perfectissimus existendi modus sich unterscheidet, während letztere sich von den Thieren am meisten unterscheidet durch das Selbstbewußtsein und die Freithätigkeit? Diese nuda hominis natura ist nicht mehr die Person, die noch nicht für sich, wohl aber schon für Andere ist, nicht mehr die Person an sich, oder als reale Möglichkeit für ihre Verwirklichung. Denn, was wir schon früher gehört haben: Existit nulla natura rationalis sine „hoc perfecto existendi modo“ (sine „subsistentia“); ergo ne infanti quidem unius diei personae nomen denegandum est, dasselbe hören wir auch hier wieder: Infans enim, quod e spirituali somno nondum excitatus est, etsi non sibi, nobis tamen persona est, quum nulla re careat, quae ad perfectam personae rationem omnino requiratur. Also — das Kind auch von Einem Tage, ist nicht nuda hominis natura, sondern persona humana, weil ihm der perfectus existendi modus oder die subsistentia zukommt. Was also ist die nuda hominis natura im Gegensatze zur persona humana? Es ist der abstracte Begriff der menschlichen Natur; und in diesem abstracten Begriffe sind beide Naturen des Menschen, die geistige und die physische, aufgehoben. Diesem abstracten Begriffe in seiner Formalität entspricht auch eine Realität,

nämlich die menschliche Gattung, das Menschengeschlecht. Und diese Gattung (reale Allgemeinheit) ist nicht Person, weil nur die einzelnen Individuen derselben es sind. Es ist dabei aber ferner nicht zu übersehen: daß zwar die einzelnen Menschen wohl ihrer physischen Seite nach eigentliche Individuen sind, nicht aber ihrem Geiste nach, denn jene sind die Besonderungen einer allgemeinen Substanz, die durch Zeugung sich in Individuen fortpflanzt; es gibt aber keinen Allgemeingeist, aus dessen Zeuge oder aus dem mittelst Zeugung der Geist des einzelnen Menschen entstünde. In Beziehung auf ihn als solchen eine begriffliche Abstraction zu dem Zwecke vornehmen, um die bloße Natur des Geistes zu gewinnen, heißt daher ihm Gewalt anthun und sein Wesen verfälschen. Und es ist daher eine Sünde gegen den creatürlichen Geist, von einer nuda natura hominis (also in Beziehung auf Physis und Geist desselben) zu reden. Redet man aber doch im Ernste davon, wie Nott. nach Anweisung der aristotelischen Scholastik thut; so bildet diese nuda natura, diese abstract allgemeine Menschennatur allerdings den reinen Gegensatz zur individuellsten Bestimmtheit derselben; diese ist der modus perfectissimus existendi für ein Sein mit dem Charakter der Allgemeinheit. Und nun ist das Kind, auch nur von Einem Tage, deshalb Person, weil es Individuum ist. Und so bekommt man mit Nott. und der Scholastik ganz consequent heraus: Person ist der perfectissimus existendi modus einer Allgemeinsubstanz, d. h. die höchst individuelle Bestimmtheit derselben; und menschliche Person ist die individuelle Bestimmtheit der allgemeinen Menschennatur (der

nuda hominis natura). Und dann ist man genöthigt, auch noch den letzten Schritt zu thun und zu sagen: der Mensch Jesus erhält seine höchste, individuelle, und vor allen anderen Menschen auszeichnende Bestimmtheit durch den Logos; und darum ist die Person Christi gegeben nur durch den Logos und im Logos. Aber freilich muß dieser dann auch die höchst besondernde Energie des Allgemeinen selber sein, und das ist logischer Pantheismus.

Aber — da hören wir auch wieder, daß dieser perfectissimus existendi modus mit der subsistentia, mit dem in sich selbst und nicht in einem Andern Subsistirenden, oder mit demjenigen, was seine Substanz mit keinem Andern theilt, also ungetheilte Substanz für sich, principium integrum ist, identisch zu setzen sei. Das ist aber nimmer ein Individuum im eigentlichen Sinne, welches ja nur durch Individualisation einer allgemeinen Substanz Existenz haben kann. Und ferner läßt Nott. die Selbstbewußtheit und Freithätigkeit nur so nebenher laufen, als gingen beide die subsistentia, als dem perfectissimus existendi modus gar nichts an. Und doch ist es gerade das Selbstbewußtsein, in welchem die Substanz oder das im selbsteigenen Sein wurzelnde Dasein zur Offenbarung kommt. Und Hr. Martin so wenig als Hr. Nottebaum wird noch eine andere als die selbstbewußte Daseinsweise namhaft machen können, in welcher die Integrität eines Princips, das τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων ὑφιστάμενον, die Subsistenz zur Erscheinung kommen kann. Wenn daher in den Thieren gerade der Abgang des Selbstbewußtseins (bei doch vorhandenem schematischen Bewußtsein) zur Offenbarung bringt, daß ihre Daseinsweise, verglichen mit der des

Menschen, eine unvollkommene sei, weil die (individuelle) Daseinsweise eines Princips, das nur in unendlicher Bruchform seiner Substanz sich darzustellen vermag; — so fällt ja der Unterschied der (relativ) vollkommenen und (relativ) unvollkommenen Daseinsweise zusammen mit dem Unterschiede von selbstbewußtem und nicht selbstbewußtem (weil blos bewußtem) Leben, oder innerlichem (ideellem) und äußerlichem (schematischem) Wissen. Und eben so kommt in der wahlfreien Thathandlung zur Offenbarung, daß das selbstbewußte Princip auch ein der motivirten Selbstbestimmung fähiges Princip sei, während in dem blinden Triebe des in der Form des Einzel- und Gemeinbildes blos vorstellenden Individuums zur Erscheinung kommt, daß es nicht sich selbst, sondern einem Andern hörig sei. Und so ist es also wieder gerade die Freithätigkeit, welche die unverletzte Integrität eines Princips, die subsistentia bezeugt. Es fällt also die wahlfreie Bethätigung mit der (relativ vollkommensten*) Daseinsweise oder mit der persönlichen Existenz zusammen. Es ist daher überaus unwissenschaftlich, neben der Subsistenz oder vollkommenen Daseinsweise oder Person die Selbstbewußtheit und Freiheit herlaufen zu lassen, als gingen beide einander gar nichts an. Dem Gründer der neuen Schule aber

---

*) Absichtlich habe ich „relativ" vollkommenste und weiter oben „relativ" vollkommene und unvollkommene Existenz gesagt. Denn die absolut (oder wahrhaft) vollkommene Daseinsweise und damit zugleich die absolute oder eigentliche Persönlichkeit kann nur von Gott prädicirt werden, und ist von aller creatürlichen Persönlichkeit so zu unterscheiden, wie absolute Persönlichkeit von absoluter Nichtpersönlichkeit.

muß das Verdienst zuerkannt werden: durch Aufnahme der Ichheit und Wahlfreiheit in den Begriff der (geistigen) Person das von der alten Schule hervorgehobene Moment der substantia (oder das integrum principium, den perfectus existendi modus) erhärtet und Sinn und Bedeutung desselben festgestellt, eben dadurch aber das Moment der Individualität, als Moment einer unvollkommenen, nicht persönlichen, weil begrifflichen Daseinsweise, ausgeschieden zu haben. Nott. aber, wenn er auch jetzt noch die alte Definition festhält, hat das Wort, welches Bossuet über die Pforte der Philosophie geschrieben: „alle Weisen dieser Welt haben dem Geiste der Lüge geopfert", wahrlich nicht weggewischt. Denn er bleibt durch die begriffliche Fassung der Idee der Person der Erbsünde der antiken Speculation verfallen. Sed haec quidem hactenus, so beschließe auch ich mit Nott. diesen Paragraphen.

Im folgenden §. 19 geht nämlich Nott. zu weiteren Untersuchungen in der Absicht über, den alten Schulbegriff von Person zu vervollständigen. Zu dem Ende wirft er die Frage auf: in welchem Sinne gesagt werde, daß die vollendete Daseinsweise die Natur vollende (quo sensu perfectus existendi modus naturam perficere dicatur). Und da meint er: die Natur könne als Gattung vollendet sein, ohne in ihren Arten und Individuen vollendet zu sein; es könne daher auch die ganze unverkürzte, vollendete menschliche Natur ohne jene Vollkommenheit des Daseins, welche den menschlichen Individuen eigenthümlich sei, von dem göttlichen Logos angenommen sein. Denn: Wiewohl keine Natur unhypostatisch oder unpersönlich existire, so könne sie doch, mit Ausschluß der eigenen Subsistenz (Person), einer

fremden Subsistenz (Person) aufgepfropft sein. (Etenim qui hanc apud theologos usitatam locutionem ita intelligeret, ut natura suo genere perfecta esse non posset, nisi suo modo perfecte existeret, is turpiter cum Nestorio erraret, quippe quum fieri possit et in Incarnationis mysterio factum sit, ut tota, integra atque perfecta natura humana sine ea existentiae perfectione, quae hominum propria est, a Verbo divino assumeretur. Verum quidem est. . . . nullam existere naturam ἀνυπόστατον vel ἀπρόσωπον, eo tamen naturae perfectionem minime tolli, quod haec non sua ipsius, sed aliena subsistentia fulciatur, vel quod non sit ἰδιοσύστατος, fide edocti sumus.)

Ich aber vermag, da eine reale Gattung von ihren Arten und Individuen nicht getrennt, weil nur in ihnen existiren kann, nimmer einzusehen: wie jener Vollkommenheit des Daseins zukommen könne ohne vollkommene Ausgestaltung dieser (der Individuen in ihren Arten). Und eben so wenig kann ich einsehen, wie die menschliche Natur in vollkommener oder vollendeter Weise dasein könne ohne die ihr eignende vollkommene Daseinsweise, d. i. ohne ihre Persönlichkeit. Nimm der geistigen Natur des Menschen ihre ὑπόστασις, subsistentia, ihre in sich wurzelnde Substanzialität (oder ihre Persönlichkeit; so hast Du derselben ihre Qualität (die Geistigkeit) geraubt, Du hast sie entgeistet. Mit andern Worten: die Subsistenz läßt sich von dem geistigen Sein nicht trennen, um letzteres einer fremden Subsistenz zu überweisen. Und nun soll gar mit der Natur (des Geistes) auch das Selbstbewußtsein und die Freithätigkeit der fremden Person (Subsistenz) aufgepfropft werden, da doch in beiden, wie wir gesehen, gerade die Subsistenz (Person) zur Offen-

barung kommt!! Aber das sehen wir allerdings an dieser Stelle ein: warum Nottebaum das Selbstbewußtsein und die Freithätigkeit wie Fremdlinge behandelt hat, welche die Person gar nichts angehen. Es geschah, um die menschliche Person von Christo negiren zu können ohne zugleich die menschliche Selbstbewußtheit und Freiheit negiren zu müssen. In allen diesen Behauptungen kann ich daher nichts erblicken, als eine gedankenlose Accommodation an das mißverstandene Dogma von der Einpersönlichkeit Christi. Den Schein aber, einer Rechtfertigung dieser Accommadition entlehnte man aus der nicht zu rechtfertigenden (und überdies verzerrten) begrifflichen Behandlung des Geistes. Demgemäß unterscheidet Nott. zwischen allgemeinen (wesentlichen oder natürlichen) und besonderen (zufälligen) Vollkommenheiten (S. 70 f.). Dadurch wird nur eine schlimme Vorahnung des Kommenden in uns erweckt, die durch folgende Sätze noch verstärkt wird: Immo potentia (δυνάμει), modo hominum proprio, subsistere, vel posse sic subsistere, ad naturam hominis pertinere iudicamus. Quis enim negabit, naturam Christi humanam posse modo finito subsistere, quamvis nunquam actu substiterit, vel substitura sit (S. 70.) Creatarum personarum natura communis, quia finita et specie tantum una est, atque in singulis individuis separatim existit, perfici potest . . . (S. 71.)

Doch — wir haben immer noch nicht mit aller Bestimmtheit gehört, worin die Vollkommenheit der Daseinsweise denn eigentlich bestehe? Erst S. 72 begiebt sich Nott. unmittelbar an die Beantwortung dieser Frage: Venimus ad eam proprietatem, quae sola causa formalis personae est, i. e. ad perfectum existendi

modum. Quaeritur enim, qualis sit huius existendi modi perfectio, quid perfectionis ad naturam addat, utrum aliquid θετικόν, i. e. positivum ad naturam adjungat nec ne? Quaestio, ruft er aus, satis difficilis! Er ruft die Scotisten zu Hülfe, welche lehren: die Vollkommenheit der Daseinsweise bestehe blos in der Incommunicabilität, füge daher nichts Positives im Sinne des οὐσιῶδες zur Natur hinzu. Das Positive der Person bestehe vielmehr in der sachlich Einen und identischen und inndividuelle **Natur**. Nach Andern dagegen füge allerdings, wenigstens bei den geschaffenen Personen, die Daseinsweise etwas Positives (θετικόν) zur Natur hinzu. Wer Recht habe, wagt Rott. nicht zu entscheiden. Und doch war die Entscheidung leicht, wenn es ihm nicht allzuschwer gewesen, den begrifflichen Boden zu verlassen. Man braucht nämlich nur zwischen der Position Gottes, deren Resultat das (creatürliche) Sein (die Natur) ist, und der Position der Creatur, als der Verwirklichung des (von Gott ponirten) Seins im Dasein, wodurch dieses also zu einer Wirklichkeit (Positivität) kommt, die es vorher nicht, weil nur potenziell, hatte, zu unterscheiden. Aber freilich — um diese Unterscheidung machen zu können, darf man Sein und Dasein (esse und modus existendi) nicht begrifflich, als Allgemeines und Individuelles, bestimmen, sondern ideell, als unbestimmtes (aber bestimmungsfähiges) und bestimmtes Sein. Zu dieser Bestimmung aber führt nur eine genetische Reconstruction der Momente des Selbstbewußtseins, und nicht eine Vergleichung, mit dem Punkte und der Linie und Fläche, wie Scotus und Petavius sie anstellen, und auf welche uns Rott. (S. 72 f.) mit sichtlichem Wohlgefallen verweist.

Nott. begnügt sich damit, dasjenige, worin die scotistische mit der antiscotistischen Ansicht übereinstimmt, herauszugreifen, und zu sagen: Hauptsache sei nicht die Person, sondern die Natur oder Essenz, denn diese sei das unmittelbar Ein- und Angeborene eines jeden Dings (. . . id certe ex dictis perspicuum est, cum persona ex natura et existendi modo quasi concrescat, partem ejus potiorem haud dubie esse naturam sive essentiam, qua nil omnino cuivis rei tam insitum est tamque intestinum); als ob die Qualität der Essenz, wodurch diese potentia schon Person ist, nicht auch zum Angeborenen gehörte!! Unter der Incommunicabilität aber, der Unverbindbarkeit mit anderem Seienden, welche auch noch im Begriffe der Person liege, sei nur die Unmöglichkeit einer solchen Verbindung zu verstehen, deren Effect Eine physische und natürliche Sache sei. „Wie konnte aber (diesen Einwurf macht sich Nott.) der Sohn Gottes unsere Natur annehmen? Es nennen ja die Väter die hypostatische Union (καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν) eine natürliche (φυσικὴν) und wesentliche (οὐσιώδη). Machen also die unirten Wesenheiten nicht Ein Natürliches (unum quid naturale) aus? Antwort: Die hypostatische Union ist nicht aus dem Erfolge der Union, welcher Eine Hypostasis ist, sondern aus dem Unirten, welches Naturen sind, von den Vätern eine natürliche genannt worden. Daher würde man besser und genauer sagen: die Person dulde durch ihre Kraft und Macht keine solche Verbindung mit anderen Dingen, daß ihre Natur mit irgend einem anderen Dinge zu Einer Natur zusammengehe. Es hat daher auch der göttliche Logos die menschliche Natur so mit sich verbunden, daß nicht eine aus der göttlichen und menschlichen zusam-

mengesetzte dritte Natur entstanden ist, sondern so, daß eine jede Natur nach der Union unverändert und unverkürzt geblieben ist. Kurz, der Begriff der Person macht eine zweifache Verbindung unmöglich, 1) die mit einer anderen Person, so daß das Endresultat der Verbindung Eine Person wäre, 2) eine solche Verbindung auch mit einer andern Natur, daß die Natur der Person mit der andern (unpersönlichen) Natur zu Einer zusammengesetzten Natur verwachse. Denn wenn Letzteres geschähe, so müßte mit der Veränderung der Natur der Person auch die Person selbst verändert, d. h. die göttliche Person durch ihre Menschwerdung vernichtet werden." S. 73 f.

Da hast Du, mein Freund, die Bescheerung! Rott. opfert mit den Scholastikern unbedenklich der Person des göttlichen Logos die Person des Menschen Jesus auf. Ersterer einigt sich mit einer bloßen (unpersönlichen) menschlichen Natur, oder verhindert vielmehr durch seine Union, daß dieselbe zu ihrer actuellen Persönlichkeit komme, während sie die potenzielle Persönlichkeit nicht aufheben kann, weil diese mit der vollkommenen (menschlichen) Natur, dem integrum principium zusammenfällt. Denn mit einer menschlichen Person kann sich (so heißt es) die göttliche Person nicht einigen, weil im Begriffe der Person die Incommunicabilität liegt. Sonderbar! mit der potenziellen menschlichen Person ist die Vereinigung möglich, nur nicht mit der actuellen; als ob eine Potenz im Leben sich nicht actu verwirklichen müsse! Doch — was hat es mit dieser Incommunicabilität zweier wesensverschiedenen Personen auf sich? Ich will mich kurz fassen. Person ist mit Individuum verwechselt. Zwei Individuen können nicht zu

Einem Individuum sich verbinden, weil die Natur, die allgemeine, es ist, die sich individualisirt. Wenn daher z. B. in der Natur der Fortschritt von den vegetabilischen Individuen zu den animalischen Individuen, von der Pflanze zum Thiere stattfindet; so ist es kein pflanzliches Individuum als solches, das zum thierischen Individuum würde, sondern die allgemeine Natur, die sich im Pflanzenreich besondert hat, ist es, die sich höher hinauf im Thierreiche besondert. Die in dem Begriffe, in der allgemeinen Natur (potenziell) liegende Individualität des Thiers ist es, welche so zu sagen die Natur der Pflanze zu sich hinaufhebt, und derselben ihren Stempel aufdrückt. So läßt es sich erklären, wie man im Ernste sagen konnte: die Person des Logos könne sich nur mit einer menschlichen Natur vereinigen. — Nun verhält es sich aber in Wahrheit ganz anders mit der Person als mit dem Individuum. Das Personsein ist, wie ich oben gezeigt habe, so unzertrennlich von der (personirenden) Natur, deren Qualität sie ausmacht, als das Selbstbewußtsein und die Freithätigkeit. Die menschliche Persönlichkeit ist nichts Anderes als die im Dasein verwirklichte Potenzialität der menschlichen Natur. Und muß nicht, was der Mensch (auch nach Nottebaums Zugeständniß) a priori potentia ist, nämlich Person, auch actu werden? Oder muß nicht, wer dies leugnet, dem menschlichen Geiste Christi alle und jede ihm eignende Actualität, alle selbstbewußte und freie Thätigkeit absprechen? Nun sprechen aber (freilich nur durch das Dogma dazu genöthigt, während in ihren philosophischen Voraussetzungen die entgegengesetzte Nöthigung liegt) eben dieselben Theologen, welche der menschlichen Natur Christi die Persönlichkeit absprechen, ihr das Selbstbewußtsein und die Freithätigkeit zu, bestimmen selbe also doch

nicht als bloße Natur. Es ist aber ganz unmöglich, selbstbewußt und freithätig zu sein, ohne seine intellectuellen und ethischen Setzungen auf sich als das Princip derselben zu beziehen, d. h. ohne Subsistenz oder Persönlichkeit. Eines fällt mit dem anderen zusammen.

Kurz die (actuelle) menschliche Person ist die menschliche Natur selber in ihrer (vollkommenen) Verwirklichung und Wirklichkeit, und man kann daher keine (vollkommene) menschliche Natur in Christo affirmiren, und zugleich die menschliche Person in ihm negiren. Die Person ist kein Sprachrohr (persona von per und sonare), keine Maske, die der Träger derselben beliebig ablegen und mit einer andern vertauschen kann.

Wenn aber das in den Begriff der Person aufgenommene Moment der Incommunicabilität es ist, welches den Gedanken unmöglich machen soll, daß in dem Einen und selben Christus zwei (reale) Personen zu Einer (formalen) Person verbunden seien; so erlaube ich mir einfach, dieses Moment aus dem Begriffe der Person wegzustreichen. Es ist dasselbe ja ohnehin nicht zur rechten Thüre in denselben hineingekommen. Und dafür stelle ich den von Günther bewiesenen Satz auf: daß nur mit einem zur eignen actuellen Persönlichkeit bestimmten Menschen der persönliche Logos zu einer Person sich verbinden konnte.

Mit dieser (formalen) Einheit der Person Christi ist sofort alles dasjenige gegeben, was Nott. in §. 19. als von der Union der beiden Naturen gefordert hervorhebt. Passim, sagt er, apud theologos leguntur locutiones huiuscemodi: „natura nititur substantia; subsistentia divina sustentat naturam humanam; subsi-

stentia fulcit naturam; natura fundatur super aliena substantia". Quae quidem locutiones, quid sibi velint, planum est. Etenim perfectus existendi modus hoc proprium habet, ut sit necessaria conditio, sine qua natura neque esse neque agere potest. Hanc ejus virtutem si per imaginem velis exprimere, non incommode dices, perfectum existendi modum esse stabilimentum, sustentaculum vel fundamentum, quo natura et omnia, quae ad naturam pertinent vel ex natura profluunt, innitatur, fulciatur vel sustineatur. Quum praeterea hoc existendi modo etiam terminetur et circumscribatur . . . elucet, eundem esse imum naturae et summum, intimum et extimum, qui totam naturam omnesque naturae proprietates et actiones penetrat et quasi pervadit, et a quo nihil, quod ad naturam pertinet, alienum est, ita ut totam naturam et omnia, quae naturae sunt, quasi in sua iura trahat. Ja, die von uns festgestellte Einheit der Person Christi nöthigt zu sagen: der göttliche Logos unterstellt sich seiner menschlichen Natur als Träger, ohne daß aber diese darum aufhören könnte, die subsistentia oder die substanzielle Unterlage ihrer eigenen Accidenzien zu sein, denn er unterstellt sich ihr nicht, wie die Substanz ihren Accidenzien. Auch wir müssen sagen: die vollendete Daseinsweise der menschlichen Natur Christi ist nicht schon gegeben in der menschlichen Person, sondern in der Person des Logos, durch welche das Sein und persönliche Dasein des Menschen Jesus bedingt ist. Fragt daher Einer nach der Person Christi, so antworten wir: die menschliche Natur und Person desselben empfängt die Vollendung ihrer Daseinsweise im und vom Logos, der jene in sein persönliches Wissen und Leben hinaufhebt und so sich aneignet

(quasi in sua iura trahit). Und somit bekennen wir (ohne Aufopferung der menschlichen Person) Eine Person Christi.

Und wenn Nott. zugesteht, daß der Austausch und die Durchbringung der beiden Naturen in Beziehung auf ihre Idiome nicht eine einseitige, von Seite nämlich des Logos, sondern eine wechselseitige, von Seite auch des Menschen Jesus sei (... oportet ut ... duae Christi naturae ... sese pervadant, in se commeent et sese mutuo quasi occupent. Ita fit, ut utraque natura utriusque naturae proprietates de Christo sic verissime enuntientur, ut, quae conveniunt homini, et tribuantur Deo et quae conveniunt Deo, praedicentur de homine ...); so ist es eben so unmöglich dem Menschen- als dem Gottsohne die Persönlichkeit abzusprechen. Wie nämlich nur von dem persönlichen Logos die Besitzergreifung des Menschen Jesus, so kann auch nur von dem persönlichen Menschen eine derartige Besitzergreifung des Logos und Aneignung der Eigenthümlichkeiten Desselben ausgehen.

Im folgenden §. 26 (S. 76—85) macht Nott. wieder einen Excurs in die Lehre von der Gottheit, indem er nach der Veränderung fragt, die mit der Idee der Person bei ihrer Uebertragung auf Gott vorgenommen werden müsse. Hier wird wieder recht deutlich in die Augen springen: daß Nott. zur Erhebung jener Idee nicht in den rechten Schacht eingestiegen sei, weßhalb er auch den rechten Weg nicht finden kann, auf welchem die Reinigung jener Idee bei der Bestimmung Gottes durch sie sich ergibt.

1. Der Weg, den er einschlägt, ist der der Abstraction. Auf diesem Wege steigt man wohl von den niederen zu den höheren Begriffen, von den Arten zu den Gattungen, und selbst zu dem

höchsten Begriffe, des Allgemeinen, auf, nimmer aber kann man auf ihm von Einem Sein zu einem qualitativ anderen Sein, vom endlichen zum unendlichen Sein hinübersteigen.

Wurde daher im Bisherigen die Person als der perfectissimus existendi modus, welchen eine Natur, essentia, haben könne, bestimmt; so wird nun dieser Superlativ noch höher gesteigert und gesagt: Gott sei, wie das ens perfectissimum (summum), so auch die persona perfectissima, i. e. natura rationalis vel potius intellectualis . . . a se, in se et per se perfectissime existens, also: Er sei die allerhöchste vernünftige Natur und die allervollkommenste Person. Da hätten wir also vernünftige Natur im Jenseits wie im Diesseits, nur dort in begrifflich gesteigerter Einfachheit und eben darum in unwahrer Unendlichkeit; und d. h. die Grenzsteine zwischen dem Diesseits und Jenseits sind so gewiß niedergerissen, als begriffliche Unterschiede nur graduelle Steigerungen sind. Vergessen ist die Warnung des Malebranche: „Es ist ein unbedachtsames und voreiliges Urtheil, daß alle Substanzen entweder Körper oder Geist seien, und daß Gott ein Geist sei. Die Vernunft sagt nur, daß er weit eher ein Geist als ein Körper zu nennen sei, weil unser Geist vollkommener als unser Körper ist. Man muß Gott nicht Geist (natura rationalis) nennen, um positiv zu bestimmen, was er ist, sondern nur um negativ zu sagen, daß er nicht Materie ist. Sein wahrer Name ist: Der da ist, d. h. das Wesen ohne Einschränkung" *).

*) Aehnlich schreibt Görres (am a. O. S. 24.): „Die Gottheit hat das Universum nicht aus ihrer Essenz hervorgerufen; denn das Hervorgerufene soll bis zu seiner Wurzel ein Anderes sein,

Bei der Rott.'schen Bestimuung nimmt sich daher der Ausfall gegen diejenigen Philosophen, welche das absolute Sein in der Welt und zwar hier erst im Menschen zur Persönlichkeit vordringen lassen, höchst sonderbar aus; denn die speculative Feststellung dieser Weise des Herabsteigens Gottes zur Welt ist ja nur die nothwendige (begriffliche) Kehrseite zu der Weise, wie Rott. von der Welt zu Gott hinaufsteigt. Tantas insanias quis poterit aequanimiter ferre? nae! obscuratum est insipiens cor eorum. S. 76.

2. Auf diesem Wege kann Rott. eben so wenig die Dreipersönlichkeit als die wahre Unendlichkeit Gottes erreichen. Treu aber dem Verfahren seiner Freunde, bürdet er diese seine, durch die begriffliche Demonstration bedingte Impotenz — der Vernunft auf Quamvis autem sola ratione naturali cognoscere possimus, Deum esse personam, tantum abest, ut homines suo marte etiam ss. Trinitatis existentiam possint demonstrare, ut nisi Deus optimus maximus hanc absconditam et ab humanae mentis perspicientia remotissimam virtutem dignatus esset revelare, homines ne levissima quidem conjectura eam suspicati essent. Das ist darum überaus absurd, weil die unendliche Persönlichkeit mit der Dreipersönlichkeit zusammenfällt. Behaupten, man könne jene erkennen, ohne zugleich diese zu erkennen,

---

denn die Hervorufende. Sie hat es also aus dem Gegentheil des Absolutrealen, dem Nichts herausgeführt." Ist der Geist bis zu seiner Wurzel ein Anderes als Gott, ist er aus dem Gegentheil des Absolutrealen, aus dem Nichts (Nichtich Gottes) herausgeführt; so kann Gott nicht natura rationalis, auch nicht in höchstgesteigertem Grade, sein, wenn der Geist natura rationalis ist.

heißt daher gerade so viel, als behaupten: man könne das Licht ohne die Farben erkennen.

3. Bei der Beantwortung der Frage nach der Verschiedenheit der göttlichen von den creatürlichen Personen oder nach der Modification des aufgestellten Personbegriffs wird nach keinem Kriterium für diese Modification gefragt, sondern es wird frischweg an's Werk gegangen und schlechtweg gesagt: die drei göttlichen Personen sind die Umschriebenheit der numerisch Einen und selben göttlichen Natur, während die menschlichen Personen eben so viele Naturen als Personen seien. Das ist ja wieder nur eine begriffliche, also keine qualitative Unterscheidung: dort Einheit der Gattung, hier Einheit der Art (specie non differunt)! Daher fährt er auch fort: Ne longus sim: creatae personae loco a se invicem sejunctae et separatae sunt. At vero, quoniam una eademque divinarum personarum natura est, ipsae nullo locorum intervallo separantur. Woher rührt denn jene locale Scheidung und Trennung? Nicht von der substanziellen Scheidung und Trennung in der Differenzirung der Physis (Natur)? Deßhalb geht auch die numerische Einheit der Natursubstanz verloren, eben weil die begriffliche Einheit, als Allgemeinheit, zur Erscheinung kommen soll. Daß nun im absoluten Sein keine Trennung und Theilung sich einstellen könne, wenn es nicht (wie die Natur) sich selbst verlieren soll, und darum auch keine solche locale Scheidung der Personen (wie bei den Individuen der Natur), versteht sich von selbst. Wenn aber nicht Person sein kann, was nicht für sich subsistirt, so kann auch nicht absolute Person sein, was nicht in absoluter Weise für sich

subsistirt; so viele absolute Personen, so vielmal muß auch die ungetheilte und daher auch local nicht geschiedene Substanz dasein*). Dafür sprechen auch die von Nottebaum S. 77. not. 1 und 2 citirten Stellen: ... „Est namque Pater habens esse perfectum nec ullius indigens (τέλειον ἔχων τὸ εἶναι καὶ ἀνενδεές). Est et Filius in plena divinitate vivens, verbum et proles Patris, quae nullius indiget (καὶ γέννημα τοῦ πατρὸς ἀνενδεές), quin et plenus est Spiritus sanctus, non pars alterius sed perfectus et integer in se ipso consideratur (πλῆρες δὲ καὶ τὸ πνεῦμα οὐ μέρος ἑτέρου, ἀλλὰ τέλειον καὶ ὁλόκληρον ἐφ᾽ ἑαυτοῦ θεωρούμενον)." Basilius in hom. 24 contra Sabell. etc. Und: „Non enim idcirco dicuntur tres personae, quia sint tres res separatae sicut tres homines, sed quia similitudinem habent quandam cum tribus separatis personis." Anselm. de fid. Trin. c. 7. Und wie kann denn eine jede Person der göttlichen Substanz theilhaftig sein (unaquaeque persona divina totius atque perfectae divinitatis particeps S. 78), da diese doch nicht in Theilen besteht, wenn nicht eine jede für sich die ganze Substanz ist, wenn also diese nicht in jeder Person, daher so vielmal, als verschiedene Personen da sind, d. i. dreimal vorkommt? Und besagen das nicht auch die Worte des Joannes Damascenus: φαμὲν δέ,

*) Wenn aber auch die reinen Geister local geschieden sind, so rührt dies daher, weil jeder Geist die reale Wurzel seiner eigenen Erscheinungssphäre, in sich selbst gründendes Centrum seiner Peripherie ist; während die drei substanziellen göttlichen Personen ein und dasselbe wurzelhafte Sein zu ihrer Voraussetzung haben.

ἕκαστον τῶν τριῶν τελειαν ἔχειν ὑπόστασιν, ἵνα μὴ ἐκ τριῶν ἀτελῶν μίαν σύνθετον φυσιν τελείαν γνωρίσωμεν? Und fährt nicht Nottebaum selber fort: Ergo quia Trinitas non est aliquid compositum et tres personae non sunt partes, et quia quidquid perfectionis in tota Trinitate inest, unaquaeque persona sine ulla diminutione possidet. . . quamvis una persona non sit Trinitas. . . ? Oder ist das möglich, wenn nicht jede Person die Substanz ist? Aber freilich, so lange man nicht die Dialektik des ideellen (vernünftigen und nicht begrifflich verständigen) Denkens erkennt, wird man auch nicht zur Einsicht kommen: daß mit substanziell-totaler Entgegen- und Gleichsetzung auch absolutes Insichverbleiben der Substanz ohne alle eigentliche Veräußerung die nur bei substanzieller Theilgegensätzlichkeit und Vermittlung sich einstellen kann, gegeben sei.

4) Durch einen nothwendigen Naturproceß läßt Nott. den Sohn vom Vater und den h. Geist von Beiden gesetzt werden. (Pater non libera voluntate sed naturali necessitate Filium gignit, et Pater et Filius non libere sed necessario Spiritum s. spirando producunt.) Wieder Uebertragung des Gesetzes der geschaffenen Natur bei ihren Emanationen, ohne alle Modification, auf Gott! Warum soll denn der Proceß des absoluten Wesensgegen- und Gleichsatzes ein bloßer Naturproceß im Sinne der creatürlichen Naturnothwendigkeit sein? Ist das möglich, wo keine eigentliche Emanation, kein eigentliches Vonsichkommen stattfindet? Und kann dann noch gesagt werden, daß der Vater den Sohn, und Vater und Sohn den h. Geist setzen? Trifft also nicht der Vorwurf, den Dr. Clemens dem Günther gemacht, später aber verschluckt hat, den

Nottebaum: daß der Vater als „blindes" Princip den Sohn, und Beide als „blindes" Princip den Geist gesetzt haben?

5) Existendi modi, quibus tres personae divinae ita inter se differunt, ut revera alia sit persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti, nil aliud esse possunt, nisi merae relationes vel aliquid tale, quod non ad se, sed ad alterum dicitur. S. 80. Also: der h. Geist ist nicht ad se, der Sohn nicht ad se, und selbst der Vater nicht ad se, sondern jeder derselben nur ad alterum, d. h. die Drei sind nicht für sich, sondern nur für einander; und sie sollen Personen sein?? Eine Relation, die nicht auf sich, sondern auf ein Anderes geht, soll ein persönliches Bewußtsein, ein Ichgedanke sein? Eine Relation nicht auf sich, und doch ein Ichgedanke!! Nun sage Einer noch: daß die Thiere keine vernünftigen Personen seien! Gehen doch alle ihre Relationen nicht auf sich, sondern auf ein Anderes.

Und wie mag Nottebaum den drei Gottindividuen (denn Personen sind sie nicht, wenn ihnen die Relation auf sich abgeht) Aseität und Perseität zusprechen, und zugleich die Adseität (sit venia verbo), die Relation auf und zu sich, absprechen?? Kann denn a se und per se sein, was nicht ad se ist, da doch das Von- und Durchsichsein nur deshalb von ihnen prädicirt werden muß, weil sie, ein Jeder für sich, die absolute Substanz sind? Und nun soll die Beziehung (Relation) auf die Substanz, — auf sich ausbleiben, und nur die Beziehung auf einander sich einstellen?? Welche Gedankenlosigkeit, oder vielmehr: welche Gebanntheit des Denkens in die Dialektik des Begriffs! Die Relationen einer in Theile zerbrochenen Substanz, der Natursubstanz sind auf Gott übertragen.

Und doch hören wir S. 83: Omnia, quae Patris sunt, ipse Pater unigenito Filio suo gignendo dedit praeter esse Patrem. Also gab er ihm die absolute Substanz, die er selber ist, ganz und ungetheilt. Könnte auch Zeugung (gigni) von einer bloß formalen Setzung prädicirt werden? Ist aber der Sohn die absolute Substanz, so kann die Beziehung (Relation) auf dieselbe als die eigene, oder die Beziehung auf sich, und damit das reale Wissen um sich als absolute Person nicht ausbleiben. Und wieder: In Deo, in quo accidens inesse non potest, relationes sunt subsistentes, per easque ipsa essentia divina subsistit. Das heißt doch wohl: die göttliche Wesenheit subsistirt in drei subsistentibus (in der dreimal auf sich bezogenen Substanz) und zwar wegen des ewigen Subsistenz- (Persönlichkeits-) Processes. Und wenn N. endlich S. 47 die Worte Gregors von Nyssa anführt, daß der Sohn, als vom Vater (der Ursache, causa) verursacht (causatum), selber Ursache sei: „Causam autem et id, quod ex causa est, dicentes"; wird dann mit diesen Worten der Sohn nicht als Princip, gleich dem Vater bezeichnet; und kann das absolute Princip in seiner Causalität ohne Beziehung auf sich gedacht werden?

Und nun windet sich Nottebaum zwischen den in sich und unter einander disharmonirenden Bestimmungen der Väter und Theologen hindurch, und kann nirgends festen Boden finden. Doch — in Beziehung auf Einen Punkt kommt er ins Reine: Nec vero, quin existendi modi in Trinitate sint merae relationes, ullus relictus est dubitandi locus. Nam inter omnes convenit, personam in quacumque natura rationali directe, quoad causam for-

malem, id significare, quod in ea distinctum est. Alsbald tritt aber wieder ein „At vero“ in den Weg: At vero sacra scriptura, concilia, omnes omnium saeculorum patres theologique una mente consentiunt, in Ente simplicissimo neque ullam realem distinctionem esse neque esse posse, nisi quae inter tres relationes sibi oppositas intercedat. Immo vero omnes cum Augustino docent, divinas personas hoc solo numerum insinuare, quod ad invicem sunt, non quod ad se sunt. Und doch wieder S. 83: Ex sancti Augustini sententia, quam magister sententiarum et Hugo Victorinus suam faciunt, personae vocabulum in Trinitate aliquid absolutum significat et ad se dicitur... „Ad se, inquit, dicitur persona Patris, non ad Filium... nam hoc est Deo esse, quod personam esse.“ (De Trin. VII 5.) Sollte denn aber Beides, die relatio ad se und ad invicem (die Dreiheit der göttlichen Personen und die Verschiedenheit derselben von einander), sich nicht mit einander vereinigen lassen? Gibt es vielleicht eine doppelte Relation in Gott, da er ja nicht nur Person, sondern auch drei von einander verschiedene Personen ist? Nottebaum meint, nur die Wahl zu haben zwischen dem Entweder Oder der relatio ad se und ad invicem. Id solum, fährt er S. 81 fort, inter theologos disputatur, utrum relatio, quatenus includit essentiam, constituat personam, detque personae esse in se et subsistere per se, an quoad exprimit respectum ad alterum et ab altero distinguit, eatenus simul etiam constituat personam. Wofür wird Nottebaum sich entscheiden? Dafür, daß diejenige Relation, welche „die Beziehung auf Anderes ausdrückt und

von Anderem unterscheidet" die Person ausmache, oder aber diejenige, welche auf das eigene Sein geht und in sich selbst (zwischen Sein und Dasein) unterscheidet, und dadurch von dem esse in se und subsistere per se Zeugniß ablegt? Kann einem Unbefangenen die Wahl schwer fallen? Rottebaum stellt zwei Auctoritäten, die des Bellarmin und die des Petavius einander gegenüber. Etenim Bellarminus s. Thomae auctoritate probat, subsistentium duo habere officia, unum, ut constituat suppositum et faciat illud esse in se, i. e. non pendere ab alio; alterum, ut distinguat illud ab aliis suppositis. „Nos, inquit, cum s. Thoma dicimus, totam subsistentiam habere personas a relatione, sed non eodem modo (sc. quo habent distinctionem a relatione). Nam relatio includit essentiam et superaddit respectum, quum sit aliquid ad aliud; et quidem quatenus includit essentiam, constituit et dat personae esse in se, quatenus dicit respectam, distinguit." — Petavius contrariae patrocinatur sententiae et ad ea, quae dicta sunt contra, haecce respondet: „Eadem omnino res ac forma utroque officio constituendi ac secernendi fungitur, estque id philosophorum in scholis usu tritum, eo quamlibet rem ab alia distingui, quo talis in se constituitur. . . . At si relatio, qua includit essentiam, personam constituit, erit essentia forma ipsa ratioque personae. Itaque quum una sit essentia, necesse est unam esse personam. . . . Deinde Pater eatenus persona est, qua est Pater. Non est autem Pater, qua essentiam habet, alioqui quum essentia nihil

sit aliud, quam ipse Deus: Pater esset, quatenus Deus est et idem esset illi Patrem esse quam Deum esse. Hoc vero dictu nefas est.“ Diese Betrachtung, daß, wenn das Personsein mit der Beziehung auf sich, auf das selbsteigene Wesen, zusammenfalle, Gott nur Eine Person sein könne, muß bei Rottebaum, der die Zahleinheit der göttlichen Substanz (unam eademque numero naturam) behauptet, den Ausschlag geben. Er erklärt die Anschauung Bellarmins für falsch: Egomet persuasum habeo, Bellarmini sententiam esse falsam. Und er merkt nicht, wie er auf seiner Flucht vor den Gefahren der Skylla, der Charybdis zusteuert, um an ihr zu scheitern. Denn als ein unzerstörbarer Fels erhebt sich aus dem Meere aller philosophischen Streitigkeiten der Satz: Person kann nicht sein, was nicht Substanz für sich ist; und es subsistirt nicht (in und) für sich, was nicht die Beziehung auf sich als Substanz macht. An diesem Felsen scheitert Rott.'s Zahleinheit der göttlichen Substanz, weil die Zahleinheit der göttlichen Person davon untrennbar ist; denn nie und nimmer ist Beziehung auf Anderes identisch mit Personsein. Und wenn Rott. zu seiner Rechtfertigung sagt: At vero relationes differunt, non prout re idem sunt atque essentia divina, vel prout essentiam divinam includunt, sed nonnisi prout σχέσιν sive respectum mutuum significant, mutuo sese excludunt sibique oppositae sunt et realiter ab invicem distinguuntur. S. 82; u. S. 83: Nos credimus et confitemur, in divina natura solas inter relationes origenis sibi oppositas realem esse distinctionem sine perfectissimae simplicitatis detrimento; so geben

wir ihm zu bedenken: daß die Beziehungen, insofern sie auf die eine und selbe oder identische göttliche Substanz gehen, allerdings nicht verschieden sind (relationes, prout essentiam divinam includunt non differunt), und daß eben darum und insofern alle drei Personen nicht verschieden, sondern einander gleich, göttliche Personen sind; verschieden sind sie nur, insofern sich auf die Abstammung gehende Wechselbeziehungen einstellen (respectus mutuus — relationes origenis sibi oppositae). Es löset sich also der theologische Streit: ob die drei göttlichen Personen durch die Beziehung auf sich (auf die Substanz) oder auf einander constituirt werden durch die Bemerkung: Personen sind sie durch die Beziehung auf sich; und als von den andern verschiedene Person weiß sich jede durch die Beziehung auf dieselben als Nichtich. Jene ist eine affirmative, diese eine negative Beziehung, beide aber sind formal *). Aber diese doppelte Relation kann man nur erkennen, wenn man den realen Proceß der absoluten Selbstbestimmung erkennt; und diese Erkenntniß ist abhängig von der Erkenntniß der Momente des eigenen Selbstbewußtseinprocesses. Und weil diese

*) Die Dreipersönlichkeit ist „das Resultat eines doppelten Processes, des sogenannt theogonischen, als realen, und eines formalen, wovon in jenem das absolute Princip sich duplicirt und zwar in den Momenten des Gegensatzes und des Gleichsatzes, in diesem aber jedes der drei realen Principe (Substanzen) sein formales Bewußtsein sich erzeugt durch die Thätigkeit, in der jedes sich durch seine Beziehung auf die anderen von jedem derselben unterscheidet, und zugleich diese Thätigkeit auf sich selber als Princip beziehend, sich als dieses Princip denkt (d. h. weiß)“. . . . Vorsch. II, S. 291 f.

letztere Erkenntniß selbst auch in Bellarmin nur erst dämmerte, blieb ihm die relatio, quae includit essentiam noch in einiges Dunkel gehüllt.

Nottebaum aber, der den respectus mutuus die Personen constituiren läßt, quält sich mit den unerquicklichen, dem Dogma nicht genügenden begrifflichen Bestimmungen ab. Er büßt die Schuld seiner falschen Definition der creatürlichen Person: In personis creatis perfectus existendi modus non relatio est, sed aliquid absolutum. Er kennt nur die Relation auf Anderes; die Relation auf sich, die Relation innerhalb des Seienden, die Beziehung der Erscheinung auf das Sein ist ihm in ihrer Qualität verborgen geblieben; und sie ist ihm darum verborgen geblieben, weil er den im Selbstbewußtsein gegebenen Gegen- und Gleichsatz nicht erkannt, ja sogar das Selbstbewußtsein von der Definition der Person ausgeschlossen hat.

Wenden wir uns zur Person Christi, um zu sehen, ob es ihm bei der Bestimmung derselben mittelst seines Personbegriffs besser ergehe, als bei der Bestimmung der göttlichen Personen! Hier sträubt sich Nottebaum dagegen, die persona composita (ὑπόστασις σύνθετος) der Väter so zu nehmen, als ob zwei Personen zu Einer verbunden seien: Nihil alienius fuit a mente ss. Patrum, quam Christum compositam personam sic nominare, ac si ex duabus personis in unam compositam personam coaluerit. Haec talis compositio fidei non magis, quam rationi repugnat; huic quidem, quia ex ipsa personae notione perspicuum est, duas personas ita componi non posse, ut una fiant tertia persona. Id ne Dei quidem potestas potest efficere.

Fide autem edocti sumus, ne uno quidem temporis puncto naturam humanam Christi in humana hypostasi substitisse, sed Verbum Dei naturam humanam creando assumpsisse et assumendo creasse. (§. 21. S. 85.) Der Vernunft aber widerstreitet es nur dann, wenn diese sich einreden läßt, in die Idee der Person sei das Merkmal der Incommunicabilität, d. h. der Unverbindbarkeit mit einer qualitativ anderen Person zur Einheit der Persönlichkeit aufzunehmen; und dem Dogma nur dann, wenn die Creation und die Assumtion des Menschensohns aufgehoben wird. Hat nämlich der Logos die menschliche Natur erschaffend angenommen, und sie annehmend erschaffen, so hat er sie (dem Geiste nach) als ein Sein gesetzt, das im Dasein sich als Subsistenz erweist. Die menschliche Natur soll nicht zur Subsistenz in sich selbst kommen, und doch erschaffen sein?? Muß doch Nott. selber (S. 87) zugestehen: „die menschliche Natur subsistire im Logos nicht als Accidenz, und sei nicht der Materie gleich, deren Form der Logos." Subsistirt sie aber nicht als Accidenz im Logos, als der subjicirten Substanz, so subsistirt sie so im Logos, wie ein relativ in sich selbst Subsistirendes zugleich auch in einem absoluten Subjecte subsistiren kann; und ist der Logos so wenig die unmittelbare Form als das unmittelbare Subject der menschlichen Natur, nun so hat diese ihre unmittelbare Form an und in sich selber, und kann eben darum nicht für sich unpersönlich sein. Es würde daher Nott. das Dogma auch nur dann richtig wiedergegeben haben, wenn er gesagt hätte: ne uno quidem temporis puncto naturam humanam Christi in sola humana hypostasi substitisse. Vom Anfange der Verbindung an ist nämlich der Logos

das formgebende oder artbestimmende Princip der menschlichen Natur, aber er ist es nicht mit Ausschluß, sondern mit Einschluß der menschlichen Form.

Christus soll keine persona composita ex duabus personis, wohl aber ex duabus integris atque perfectis naturis (S. 87) sein; als wenn die natura humana in ihrer Integrität und Vollendung nicht eben so persönlich gedacht werden müßte, als die natura divina in ihrer absoluten Integrität und Vollkommenheit!

Um dem zu entgehen, wird sogar S. 86 gesagt: die Person sei etwas von der Natur (in Gott wenigstens dem Gedanken nach) ganz Verschiedenes (plane diversum, quod quidem naturam fulcit et terminat). Und doch haben wir wiederholt aus Rott.'s Munde gehört: die natura, als integrum actionum principium, sei die Person selber! *) Und woher soll denn jene der Natur fremde

*) Es ist unverkennbar, daß die Kirchenlehrer im Begriffe der natura und persona sich nicht gleich bleiben. Einerseits sagen sie: persona non subsistit praeter naturam; die natura sei das die persona Tragende; diese habe ihr Bestehen in der natura, welche insofern Substanz (subsistentia) sei; ja sogar, die persona sei im Verhältniß zur natura das Accidentelle (συμβεβηκός). Wird aber die Anwendung auf die Person Christi gemacht, dann hören wir umgekehrt: die Person sei das die Natur Tragende; und sofort wird die göttliche Person oder Hypostase für das die menschliche Natur Tragende oder für das, worin diese ihr Bestehen habe, und also für die Hypostasis des Menschen Jesus erklärt. So Leontius: das ἐνυπόστατον (die menschliche οὐσία) ei, was ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται, die ὑπόστασις dagegen καὶ τὸν τοῦ καθ' αὑτὸ εἶναι λόγον κατέχει. Die menschliche φύσις habe ihr Bestehen in einem Anderen, in der göttlichen Hypostase. Vergl. Thomas Summa P. III. q. 2. art. 4. — Wie ist da

Form der Persönlichkeit kommen, und wie soll sie an dieselbe herankommen? Da ist doch so gar nichts erkannt von den Processen des Daseins!

Und ist hiedurch nicht eine adoptianische Trennung zwischen der Person und der Natur gemacht? Die Adoptianer nämlich, welche lehrten, Christus sei als Mensch nur Gottes Adoptivsohn, und somit eine eigentliche Menschwerdung Gottes leugneten, trennten, um doch eine Einheit der Person Christi herauszubekommen, das göttliche Ich von der göttlichen Natur, indem sie nur das erstere der Menschheit zu Theil werden ließen. Sie dachten Christum als ein Doppelwesen, welches nur durch die Einheit des göttlichen Ich's zusammengehalten sei. Eine und dieselbe göttliche Person hat durch ihre Bezogenheit auf die verschiedenen Naturen eine doppelte Sohnschaft. In der assumptio geschieht der Gnadenact, durch welchen der Mensch das göttliche Ich — ohne die göttliche Natur — zum eigenen Ich erhält. Nur durch das göttliche Ich, welches sich selbst an den Menschensohn durch den Act der Annahme gleichsam leihet, ist die menschliche Natur persönlich; diese empfängt jenes Ich zu ihrem Eigenthume. Es sei (sagen die Adoptianer) das Subject des Sohnes Gottes — abgesehen von seiner Natur —, wie es das Subject der göttlichen Natur ist, auch zum eigenen Subject für die menschliche Natur geworden.

---

zu helfen. Man muß wieder sorgfältiger, als es seit der Feststellung des Gebrauchs von ὑπόστασις für Person möglich war, zwischen οὐσία, ὑπόστασις und πρόσωπον oder esse, subsistentia und persona unterscheiden. Vergl. Vorsch. II. S. 284 u. *).

Eben so macht es Nottebaum. Er **trennt** die Person von der Natur, um die menschliche Person wegstreichen und dafür die göttliche Person der menschlichen Natur unterstellen zu können. Und er beschreibt die Person als ein Etwas, das die Natur zwar stütze und begrenze, aber eben darum von ihr ganz verschieden sei; so daß die göttliche Person ohne die göttliche Natur der menschlichen Natur unterzustehen kommt oder hypostasis derselben wird. Ist das eine eigentliche Menschwerdung??

Und wie Nottebaum sich nicht scheut, der persona composita der Väter Gewalt anzuthun, so sagt er auch, die Vergleichung des Symbolum Athanasianum: „**Wie** Geist und Fleisch Ein Mensch sind, so auch Gott und Mensch Ein Christus" **hinke**. (Vehementer enim erraret, qui ex istis verbis vellet concludere, sicuti ex anima rationali et carne una natura humana componitur, ita etiam ex divina et humana Christi natura unam tertiam componi. Sed res se habet ut in proverbio est, omnem comparationem **claudicare**). Womit also Dr. Cl. uns im **Wortsinne** zu Leibe geht, das **hinkt** nach Nottebaum. Was hier in Wahrheit **hinkt**, ja was an beiden Füßen **lahm** ist, das ist nicht jene Vergleichung, das ist Nottebaums Verständniß ihres Vordersatzes. Diese Herrn wissen nicht: „wie Geist und Fleisch Ein Mensch sind." Daher rühren alle ihre Verzerrungen des Dogmas, daher rührt ihre Verketzerung Derjenigen, die das richtige Verständniß jenes Satzes gewonnen haben. Das Fleisch ist ihnen eine todte Sache, ein seelenloses Naturindividuum; beseelt (belebt) wird es von dem Geiste; dieser ist das unmittelbare Lebensprincip, nicht die bloße

Form (Artbestimmung) des Fleisches *). Deßhalb können sie sich auch in Christo keine andere Union denken, als die einer Person mit einer unpersönlichen Natur. Deßhalb müssen wir wiederholt

---

*) Εἶδος (forma) hat zwei Bedeutungen:

1. bezeichnet es die Art, z. B. Eiche, Palme, Buche; es ist so viel als species;

2. das die Art Unterscheidende und Constituirende d. i. das unterscheidende Merkmal (διαφορὰ ουσιώδης).

Aristoteles führt ein Beispiel vom Auge an. Wäre das Auge ein Individuum für sich, ein lebendiges Thier, so würde die Sehkraft sein εἶδος, seine Seele sein. Durch die Sehkraft ist es der ὕλη enthoben, von ihr unterschieden. Nehme ich ihm die Sehkraft, so sinkt es in die ὕλη wieder zurück.

Die Pflanze hat als forma das αὐξητικὸν und θρεπτικὸν (anima vegetativa). Durch diese wird die Gattung der Pflanze von der Materie ausgesondert und unterschieden. Schwindet diese forma, so sinkt sie in das Reich der unorganischen Materie hinab.

Das Thier hat als forma das αἰσθητικόν. Fehlt ihm dieses, so steigt es in die Gattung der Pflanzen hinab. Fehlt ihm aber auch das αὐξητικὸν und θρεπτικόν, so wird es Materie schlechthin.

Der Mensch hat als forma per se und essentialiter die anima, d. h. die ψυχὴ λογικὴ καὶ νοερά, die anima rationalis et intellectiva. Diese ist per se seine forma. Nicht durch die anima vegetativa, auch nicht durch die anima sensitiva, sondern durch sich, per se, ist die anima intellectiva seine Form. Diese ist auch nicht etwas Accidenzielles, das dasein und nicht dasein könnte, sondern etwas Essenzielles, ohne welches die essentia hominis nicht da wäre. Sie ist essentialiter forma; fehlt sie, so ist der Mensch kein Mensch, sondern ein animal. Es ist also „die vernünftige Seele" darum die forma des Menschen, weil sie ihn von anderen Wesen scheidet und unterscheidet, das Menschheitliche constituirt; und zwar ist sie es per se und essentialiter. (Vergl. „Ausweisung des philosophischen Flüchtlings Hrn. Dr. Clemens aus dem Gebiete der Theologie. Von Dr. R. Horneck. §. 25.)

hören: nur mit einer menschlichen Natur (nicht mit einer persönlichen Menschennatur) könne sich die Person des Logos zu dem Einen Christus verbinden. Ist denn aber in dem Menschen Jesus nicht der creatürliche Geist die forma corporis, wie bei den übrigen Menschen? Ist der Menschensohn nicht die Synthesis von Geist und Fleisch? Wie geht es nun zu, daß er diese forma (die creatürliche Persönlichkeit) verliert, ohne aufzuhören, ein vollkommener Mensch zu sein, in Allem den Brüdern gleich?

Ja, Nott. nimmt die Einheit der menschlichen Natur genau in dem Sinne des h. Thomas: Naturae quidem unitas (licebit enim s. Thomae verbis uti) „secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materiâ et

---

So ist der Logos, und zwar per se und essentialiter, die Form des Menschen Jesus, d. h. dasjenige, was ihn von anderen Menschen scheidet und unterscheidet.

Welche Mißverständnisse lassen sich also unsere Gegner zu Schulden kommen, wenn sie den Geist, als forma corporis, „das eigentliche und nächste Lebensprincip des Leibes" nennen, und wenn sie den Logos als forma hominis die unmittelbare hypostasis der menschlichen Natur sein lassen!!

Wie sehr sie hiedurch irren, beweist auch das Tridentinum, in welchem als causa formalis der iustificatio die iustitia Dei non qua iustus est, sed qua iustos facit angeführt wird. Was den Menschen aus den Ungerechten in die Art (species, εἶδος) der Gerechten versetzt, ist die iustitia, die ihm Gott verleiht, und durch die er ihn zu einem Gerechten macht. Die forma ist die iustitia. Fehlt ihm diese, so sinkt er aus der Art der Gerechten wieder zu den Ungerechten hinab. Diese forma wird aber dem Menschen gegeben durch die gerechtmachende Gerechtigkeit; diese ist also die causa formalis.

forma. . . . Unitas vero personae constituitur ex ipsis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima." Und deshalb spricht er sein Mißfallen an den Worten des heil. Augustinus aus: „Naturam humanam sic sibi coniungit, ut una persona fiat ex tribus, verbo, anima et carne." Wie stimmen aber dazu die Worte auf derselben Seite 89: Quam eandem sententiam („Filius Dei univit sibi carnem mediante anima") diligentius et accuratius ita explicant (patres), ut doceant, corpus per animam et animam i. e. inferiorem animae partem per mentem sive intellectum esse assumptam? Wenn die inferior animae pars i. e. anima irrationalis von der anima rationalis sive intellectualis angenommen wird (assumpta est), wem muß sie dann a priori angehören, dem Geiste oder dem Fleische, und kann dann letzteres als an sich unbeseelt angesetzt werden? *) Deßhalb bemüht sich auch Nott., als die „wahre Sentenz" der Väter annehmlich zu machen: „der menschliche Leib sei dadurch geeignet gewesen, mit dem Logos hypostatisch verbunden zu werden, daß er mit der vernünftigen Seele Eine Natur ausgemacht habe." Wie geht's dann aber zu, daß in der

*) In der Tiefe freilich erscheint es als einerlei, ob die anima sensitiva dem Geiste oder dem Fleische a priori zugewiesen wird, wenn beide, der mens und die sensualitas, zugleich als Theile der menschlichen Seele, der eine als pars superior, die andere als pars inferior, angesetzt werden. Denn in jedem Falle kann kein Theil für sich existiren, sondern beide machen die zwei Seiten Eines Ganzen aus, die sich zu einander verhalten, wie die subjective Seite der Natur zu ihrer objectiven. Und darin wird jeder Philosoph die Aufhebung des Dualismus erkennen.

Union des Logos mit dem Menschen nicht auch Eine Natur zum Vorschein kommt, wenn „Gott und Mensch eben so Ein Christus sind, wie Geist und Fleisch Ein Mensch"? Ja freilich, — dieses von der Kirche adoptirte Gleichniß des großen Athanasius hinkt!!

Und weil denn am Ende Alles hinkt, und Ungereimtheiten über Ungereimtheiten und Widersprüche über Widersprüche zum Vorschein kommen — ich würde nicht fertig werden, wollte ich auf alle Widersprüche aufmerksam machen, in die man sich in Beziehung auf die Person Christi unter der Voraussetzung verwickelt, daß der Geist das nächste und eigentliche Lebensprincip des Leibes sei — ; so kommt Rott. schließlich bei dem Resultate an: Quodsi vero quaeris, qualis sit hypostaticae unionis modus, non habeo, quod respondeam, nisi eum esse novum, in suo genere singularem, stupendum tamque arcanum, ut omnem creatae mentis captum quam longissime superet*). Ja! das bleibt immer das ultimum refugium, die Flucht

*) Er fährt fort: Multum certe praestat, tremendum hoc mysterium humiliter adorare quam curiose perscrutari, dummodo fideliter et constanter teneamus, quod fide certum est, . . . personam Christi natura humana neque constitui neque perfici vel compleri, utpote quae aeterno in se fuerit perfectissima. . . . . Soll damit der Stab gebrochen werden über die mühevollen und ins Einzelste gehenden christologischen Untersuchungen der Väter und Theologen? — — Und soll das der schließliche dogmatische Gewinn der langen christologischen Kämpfe sein: daß die Person Christi schlechtweg nichts sei als die Person des Logos? Das nennet man eine Incarnation, eine Menschwerdung??

aus dem Gebiete der Widersprüche zwischen Vernunfterkenntniß und Offenbarungswahrheit, die man selber durch irrige Definitionen und Conclusionen aufgethürmt hat, in das Gebiet des Unbegreiflichen! — Sind aber damit die handgreiflichen Widersprüche aufgehoben, die Anforderungen der Vernunft befriedigt? —

Wenn ein Philosoph auf Grund seiner Principien erklären muß, er könne nicht weiter, denn er sei in ein Labyrinth von Widersprüchen hineingerathen, und nun an die sog. Unbegreiflichkeit appellirt; so hat sich in dieser Consequenz die Falschheit seiner Principien verrathen. Wir können daher in dieser Unbegreiflichkeit nicht „des Glaubens liebstes Kind", sondern nur den Bankerott der Principien erblicken, ein testimonium paupertatis der Philosophie. Daher stellen wir an unsere Gegner wohl billig die Zumuthung, vor der Unbegreiflichkeit nicht anbetend stehen zu bleiben, sondern zurück zu sehen und nochmal die Principien zu untersuchen, die sie an's Unbegreifliche geführt. Ist ihre Demuth in der That so groß, als sie vorgeben, warum halten sie dennoch, so oft der Widerspruch zwischen ihrer menschlichen Weisheit und der göttlichen Wahrheit zu Tage tritt, an jener fest? warum rufen Sie nur aus: unbegreiflich! und bekennen nicht lieber, daß sie geirrt haben, und also nach einem andern Grund- und Ecksteine sich umsehen müssen, als worauf sie ihr speculatives Gebäude aufgeführt, und nach einem andern Richtmaße, als das sie bisher angelegt haben? Oder treiben sie nur Philosophie, um die Nutzlosigkeit derselben herauszustellen, und mit Pascal ausrufen zu können: Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher??

Dennoch würdest Du, mein Freund, irren, wenn Du meintest, Nott. beschließe seine Arbeit mit der Aufgebung der philosophischen Forschung und mit der demüthigen Anbetung des unbegreiflichen Mysteriums der Incarnation. Es war dies nur eine Hinterthüre, die er sich eröffnete, um den Widersprüchen zu entfliehen. Im letzten Paragraphe seiner Dissertation will er seine Arbeit krönen durch Aufstellung der besten unter allen von den Vätern und Theologen gegebenen Definitionen der Person. Diese, sagt er, liege vor in der Definition des Boethius: personam esse rationalis naturae individuam substantiam *). Und was bestimmt den sel. N. zur Annahme dieser Definition? Die Gründe des Boethius selber. Dieser sage: die Person unterliege der Natur, und komme nicht neben der Natur vor. Die Naturen aber seien zu unterscheiden als Substanzen und Accidenzien; letzteren komme das Personsein nicht zu. Die Substanzen aber seien theils leblose, theils belebte; und diese wieder theils sinnlose, theils sinnbegabte, aber vernunftlose. Alle diese seien keine Personen. Es blieben also nur die vernünftigen Substanzen übrig, welche, wie die andern Substanzen, entweder allgemeine

*) Diese Definition macht es allerdings möglich, eine ähnliche Vermischung oder transsubstantiatio im Gebiete der persona Christi vorzunehmen, wie die Monophysiten im Gebiete der natura; ja auch die menschliche individuelle Natur ist durch diese Definition gefährdet. Und aller Eifer für eine vom Sohn Gottes unterschieden bleibende menschliche Natur kann dieser keine Selbstständigkeit mehr bewahren: sie subsistirt nur im Logos. „Die geistige menschliche Natur (sagt Boethius) ist der des Sohnes einverleibt, und so ist sie nicht Person.“

(universales) oder besondere (particulares) seien. Aber nur in den besonderen oder einzelnen Substanzen, in den Individuen komme die Person vor. „Quo circa, si persona in solis substantiis est, atque his rationalibus, substantiaque omnis natura est, nec in universalibus, sed in individuis constat, reperta personae est igitur definitio: Persona est naturae rationalis individua substantia.“ S. 91 f.

Warum aber, so fragt Nott., hat Boethius nicht kürzer gesagt: rationalis individua substantia? Warum hat er das Wort naturae hinzugefügt? Weil es einen doppelten Begriff der Substanz gebe, nämlich einen von der substantia, quae dicitur prima, und einen anderen von der substantia secunda. Die substantia secunda bezeichne die Arten und Gattungen, sei also von der natura, wenn die Accidenzien ausgeschlossen werden, nicht verschieden, die subst. prima aber sei eine res, die von anderen getrennt und für sich existire und sich selbst und ihre Natur trage und stütze, daher nothwendig einzeln und individuell sei, und den Gegensatz zum Universalen bilde. Deßhalb sage Boethius und müsse sagen: die Person sei die substantia individua, um nämlich die prima substantia zu bezeichnen. Und er sage: sie sei „rationalis naturae“ substantia individua, um auszudrücken: die vernünftige Natur sei gleichsam die Materie, die durch Hinzutritt der singulären Existenz, als der Form, zur individuellen Substanz oder zur Person werde. (Dixit vero: rationalis naturae individua substantia, ut significaret substantiam individuam, quae per-

sona sit, naturae rationalis esse suppositam, vel naturam rationalem esse quasi materiam, ad quam singulari existentia tanquam forma accedente fiat substantia individua sive persona). Ohne den Zusatz „naturae" würde er nämlich wohl das Wesen oder die Qualität der Person oder der individuellen Substanz angegeben, aber die individuelle Substanz selber, wie sie beschaffen sei, d. h. wie sie sich zur Natur verhalte, nicht deutlich genug ausgedrückt haben. (Fac vero personam praedicasset rationalem individuamque substantiam, personae vel substantiae individuae naturam quidem seu proprietatem indicasset, sed substantiam individuam ipsam, qualis sit et quomodo ad naturam referatur, non satis dilucide expressisset.)

Was heißt dies anders als: ohne den Zusatz „naturae" würde das Verhältniß der individuellen Substanz (oder der Person) zur allgemeinen Substanz (zum genus, zur Gattung) nicht mitausgedrückt, die individuelle Substanz nicht als Individualisation der allgemeinen Substanz, als substantia individuata *) bezeichnet sein?

Daß dies der Sinn obiger Worte sei, das geht unzweideutig aus N.'s weiteren Aeußerungen hervor. Nachdem er nämlich die angeführte Definition des Boethius als die beste (optimam) gerühmt hat, vergleicht er mit ihr die in den vorhergehenden Para-

---

*) Vergl. pag. 33: personam esse . . . communem speciei naturam individuatam. Pag. 33. 3): Persona . . . in humana natura significat has carnes, haec ossa et hanc animam, quae sunt praecipue individuantia hominem. Eben so pag. 45, wo von den proprietates, quas individuantes vocant, die Rede.

graphen aufgeführten Definitionen und sagt: „Person ist, wie wir wiederholt bemerkt haben, ein concreter oder zusammengesetzter Begriff; zusammengesetzt nämlich aus dem Begriffe der vernünftigen Natur und der vollkommenen Daseinsweise; doch nicht in gleicher Weise, die Natur nämlich berührt sie indirect, die vollkommene Daseinsweise direct. Nun bezeichnet aber gerade die Definition des Boethius die Person als eine concrete Sache, welche aus der vernünftigen Natur und der vollkommenen Daseinsweise gleichsam zusammenwächst, und zwar diese direct, jene indirect. Denn diese Natur nimmt in seiner Definition gleichsam einen untergeordneten und entfernteren Platz ein, damit einleuchte, daß sie zwar zur Person gehöre, aber doch nicht das eigenthümlich und zunächst sie Constituirende sei; während die vollkommene Daseinsweise, welche zunächst und eigenthümlich die Person ausmacht, weil sie in der individuell existirenden Substanz selber besteht (quum in ipsa individua subsistentia positus sit), so ausgedrückt ist, daß auf der Stelle in die Augen springt, daß sie näher zur Person gehöre als die Natur." S. 93. — —

So hätte denn Günther umsonst den Kampf der Idee mit dem Begriffe zeitlebens gekämpft und siegreich bestanden! Ueber seinem Haupte schlagen wieder die Wasser der alten Sündfluth zusammen, um von Neuem und ärger als früher den Weinberg der Kirche zu überschwemmen und zu verwüsten. N. wenigstens hat sein Möglichstes gethan, um alle Anpflanzungen einer christlicheu Philosophie in der alten Schule auszureißen, damit die Aussaat, welche die heidnischen Philosophen und insbesondere der größte unter ihnen, Aristoteles

in dieselbe hineingeworfen, zum vollen ungehinderten Wachsthume gelange. Wenn das wirklich gelänge, so würde mit dem Verluste der Idee der Person und (was davon unzertrennlich ist) mit dem Verluste der Schöpfungsidee auch alle Spur einer christlichen Speculation verloren gehen. Es würde sich erfüllen, was Görres sagt: „Jede andere Voraussetzung (als die der christlichen Erlösungsthat zu Grunde liegende) führt zuletzt in ihrem innersten Grunde zu einem dreifachen Mißklang: All und Jedes ist Gott, Gott ist All und Jedes, Gott ist nicht; die dreifache Grunddissonanz geht nun durch alles Seiende, setzt es in Widerspruch mit sich selber, und Alles löst in der allgemeinen Disharmonie sich auf." (A. a O. S. 83.)

Oder ist es eine zu harte Rede? Hat Nott. nicht schließlich alle ideellen Momente, die noch in den Definitionen der Väter und Theologen von der Person vorkommen, fortgeschafft, und nur die rein begrifflichen beibehalten? Bekämpft er nicht eben darum (S. 94) die Definition des Victoriners Richard, der die Bestimmung des Individuellen in dieselbe nicht aufgenommen wissen will, und sagt: Persona est rationalis naturae incommunicabilis existentia? Oder — welche sind denn die im Begriffe liegenden gegensätzlichen Momente? Nicht die des Allgemeinen und des Besondern? Und sind nicht gerade diese es und ausschließlich, die nach Nott. in der Person sich zur Einheit vermitteln? Wie ferner im abstract gedachten Sein (in der natura des Boethius) das Moment des Allgemeinen das zunächst Entgegenspringende ist, so im concreten Sein das Moment des Besonderen (particulare, singulare, individuum); deßhalb muß

in der Definition der Person, als eines „concreten oder zusammengesetzten Begriffs", das Moment der Individualität (die subsistentia individua als der perfectus existendi modus) zunächst ausgesprochen werden; es darf aber auch das entferntere Moment des Allgemeinen (die natura rationalis) nicht ausgelassen werden, weil sonst das „Verhältniß" der individuellen Subsistenz (oder der Person) zur (allgemeinen) „Natur", nämlich: die Individualisation derselben mittelst Besonderung (partieller Emanation) zu sein, nicht bezeichnet wäre. Und so wird denn die Person definirt als die individuelle Bestimmtheit der allgemeinen Natur des Geistes. Damit aber hat Rott. aus den verschiedenen Definitionen der alten Schule diejenige als die beste herausgegriffen, in welcher der Begriff zur vollesten Herrschaft gelangt ist.

Zwei ideelle Rückstände scheinen jedoch noch geblieben zu sein, nämlich in den beiden Worten rationalis und substantia (sive subsistentia). Aber das ist eben nur Schein. Durch die Verbindung nämlich des Vernünftigen mit der Allgemeinheit der Natur kann nur bezeichnet werden, daß die Vernunft die ἐνέργεια der allgemeinen Natur sei, und daß eben darum auf der höchsten Stufe der Besonderung oder in der höchst individuellen Gestaltung, als der vollkommensten Daseinsform des allgemeinen Seins, die Vernünftigkeit als Blüthenkrone hervorbreche. Und durch die Verbindung der Subsistenz (substantia) mit der Individualität kann nur ausgedrückt werden: daß die allgemeine Natur in ihrer individuellsten Concretion (oder als Mensch) zu jener Höhe und Tiefe der Innerlichkeit gelange, daß sie sich als Substanz

aus ihren Accidenzien zurücknehme, d. i. selbstbewußt und frei werde. Und so ist denn der Rest der ideellen Momente glücklich von den Momenten des Begriffs, wie weiland Jonas vom Meeresungeheuer verschluckt worden; das Ansich des Geistes ist in die allgemeine Natur hineingeschoben, um in den höchsten Individuen derselben zum Fürsichsein zu erwachen; der leidige Dualismus von Geist und Natur ist überwunden: der Geist ist selber Natur geworden, um in den menschlichen Individuen das Auferstehungsfest seiner Entpuppung, seine Personification feiern zu können; denn Person ist: die zur vollkommensten, d. i. zur individuellen Daseinsform besonderte allgemeine Vernunft oder vernünftige Natur (persona est naturae rationalis individua substantia) *).

Was soll ich noch viele Worte machen? Diese Definition unterscheidet sich wesentlich nicht von der Grundansicht Hillebrands: „Das Wesen der Persönlichkeit sei die Bestimmtheit

*) Freilich — ob das möglich sei; ob es möglich sei, daß eine (allgemeine) Natur, d. i. ein Sein, welches den Stempel der Allgemeinheit sich dadurch aufdrückt, daß es sich besondert (was ohne substanzielle Theilgegensätzlichkeit nicht geschehen kann), auf der höchsten Stufe der Besonderung, in den seelischen Individuen, als principium actionum integrum, als subsistentia (ὑπόστασις) sich verwirkliche, oder selbstbewußte und freie Person werde; ob es also möglich sei, daß ein Allgemeines zugleich wesentlich Vernunft (natura rationalis) sei, um in individuellen Existenzen den persönlichen Lichtfunken der Vernünftigkeit und Freiheit herausschlagen zu können? — das ist eine andere Frage Günther ist in seinen Schriften so wenig die Antwort, als die Begründung der Antwort schuldig geblieben

des subjectiv-allgemeinen Selbstes oder die subjective Innerlichkeit des Individuums." Und dazu mag man vergleichen Juste-Milieus S. 339 ff.

Wenn somit Prof. Martin durch seine anpreisende Bevorwortung das opus posthumum Rott.'s, die durch die neue Schule gebrochene Herrschaft des Begriffs in der katholischen Theologie wieder herstellen will; so stimme ich in Baltzers „Ceterum censeo semipantheismum in scholis catholicis esse delendum" mit den Worten ein: Der unchristlichen Begriffswirthschaft in den katholischen Schulen muß endlich ein Ende gemacht werden.

Die Anerkennung aber kann ich dem sel. Rott. nicht versagen, daß es die unerbittliche Macht der logischen Consequenz gewesen sei, welche ihn dazu hindrängte, seine Abhandlung „de personae apud patres theologosque notione" mit der Definition des Boethius zu beschließen. In dieser Definition hat der aristotelisch-begriffliche Stand- und Ausgangspunkt der alten Schule seinen treuen Ausdruck gefunden; die ideellen Momente, welche, in Folge der christlichen Lehre von der qualitativen Verschiedenheit des Geistes (in seiner unmittelbaren Geschöpflichkeit) sowohl von der Natur als von Gott, in die Definitionen vieler Väter und Theologen hineingekommen, sind in der Definition des Boethius ausgeschieden. Es liefert daher auch Rott.'s Schrift einen Beitrag zur Kenntniß des Hebels, welchen die Väter und Theologen angesetzt haben, um die Momente des Personbegriffs zu erheben.

Der Gegensatz nämlich des Allgemeinen und Besonderen (universale et particulare, commune et singulare, natura et individuum, κοινὸν καὶ ἴδιον, μερικόν, ἄτομον) kommt

faſt durchweg in den alten Definitionen der Perſon vor, iſt wenigſtens bei keinem der älteren gänzlich verdrängt durch den Gegenſatz des unbeſtimmten (aber beſtimmungsfähigen) und des alſo beſtimmten Princips, daß daſſelbe ſich aus den Momenten ſeiner Beſtimmtheit als ungebrochene (ungetheilte und untheilbare, und inſofern auch unmittheilbare, incommunicabilis) Monas zurücknimmt; ſomit als ſelbſtſtändiges Princip von Kräften, als freie Urſache von Wirkungen ſich bethätigt. Und wenn dieſer Gegenſatz doch ſchon früh in der Schule hervorbricht und ſich geltend macht, ſo wird er immer wieder verwiſcht durch die Verwechſelung der aprioriſchen Unbeſtimmtheit des Seins mit der Allgemeinheit des Erſcheinens, und der erſcheinenden Beſtimmtheit mit der Beſonderheit der Exiſtenz.

So ſagt (um nur auf einiger Väter Ausſprüche zurückzukommen) Baſilius, der mit ſeinem Bruder Gregor von Nyſſa zwiſchen essentia und persona ganz richtig als zwiſchen dem τὸ τι εἶναι und dem τὸ πῶς εἶναι unterſcheidet, doch auch: ὃν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν; und: Οὐσία καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ανθρωπον; und: Ἕκαστος γὰρ ἡμῶν καὶ τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει, καὶ τοῖς περὶ αὐτόν ἰδιώμασιν ὁ δεῖνα εστι καὶ ὁ δεῖνα; und ideelle und begriffliche Beſtimmungen verbindend: Qui Paulum dixit, ostendit in re hoc nomine significata subsistentem naturam (ὑφεστῶσαν τὴν φύσιν). Hoc igitur hypostasis est non indefinita essentiae notio, quae ob communitatem rei significatae

nullam sedem reperit (μηδεμίαν . . . στάσιν εὑρίσκουσα), sed quae, quod commune in aliqua re et incircumscriptum est, per conspicuas proprietates (διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων) restringit ac circumscribit. Eben so hören wir in Anwendung auf die Trinität einerseits: Διὰ τοῦτο οὐσίαν μὲν μίαν ἐπὶ τῆς θεότητος ὁμολογοῦμεν, ὥστε τὸν τοῦ εἶναι λόγον μὴ διαφόρως ἀποδιδόναι. ὑπόστασιν δε ἰδιάζουσαν, ἵν' ἀσύγχυτος ἡμῖν καὶ τετρανωμένη ἡ περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἔννοια ἐνυπάρχῃ; andererseits: Non enim satis est, personarum numerare differentias, sed unamquamque personam in vera hypostasi existere fatendum est; und sogar: Prava illa est blasphemia eorum, qui commiscere omnia conantur dicuntque, Patrem et Filium et Spiritum s. unum esse subjectum (ἓν τὸ ὑποκείμενον) atque rei uni nomina diversa subscribi.

Theodoret schreibt: Κατὰ δέ γε τὴν τῶν πατέρων διδασκαλίαν, ἣν ἔχει διαφορὰν τὸ κοινὸν ὑπὲρ τὸ ἴδιον, ἢ τὸ γένος ὑπὲρ τὸ εἶδος ἢ το ἄτομον, ταύτην ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν ἔχει.

Dem Johannes Damascenus, welcher deßhalb von Bedeutung ist, weil er in der Mitte des achten Jahrhunderts die Lehre der früheren Väter zusammenstellt, ohne von dem Seinigen etwas hinzuzuthun, ist die Hypostase das Einzelne (er nennt es ἰδικὸν, μερικὸν, auch ἄτομον,) welchem das Gemeinsame (κοινὸν) gegenübersteht, aber nicht so gegenübersteht, daß es nicht in ihm wäre; ja nicht etwa einen Theil des allgemeinen Wesens hat das Einzelne in sich, sondern das Ganze. Deßhalb sagt er:

φυσις μὲν οὖν ἐστι, κατὰ τοὺς ἁγίους εἰπεῖν πατέρας τὸ κοινὸν καὶ ἀόριστον... ὑπόστασις δὲ τὸ μερικόν; und bezeichnet die Person als das Allgemeine (welches er auch οὐσία und εἶδος nennt) in Verbindung mit dem Eigenthümlichen (das er auch das Accidenzielle nennt).

Anselmus: ... personam designamus, quae cum natura collectionem habet proprietatum, quibus homo communis fit singulus et ab aliis singulis distinguitur.

Petrus Lombardus, von Boethius abweichend: Persona est substantia rationalis individuae naturae.

Aehnlich Richard von St. Victor, welcher nahe daran war, den richtigen Personbegriff zu entdecken, als er sagte: Es gibt eine individuelle Substanzialität und es gibt eine allgemeine Substanzialität; die letztere ist mittheilbar, gehört Mehreren zu, die erstere ist unmittheilbar, gehört nur Einem zu. Aber die Bestimmung der in ihrer Untheilbarkeit unmittheilbaren Substanz als einer individuellen mußte seinen Blick trüben. — „Auch darf in dem ganzen Vorgange der in der Wissenschaft so mächtige Einfluß der Sprache nicht übersehen werden. Das griechische Wort hypostasis heißt eigentlich subsistentia, und kann offenbar nur auf abgeleitete Weise mit Person übersetzt werden; insofern nämlich die persönlichen Wesen vorzugsweise als Lebensprincipe in sich subsistiren, d. h. nicht als theilweise Emanationen einer anderen Substanz, in und mit welcher sie allein bestehen. — Wie lange jenes griechische Wort seine Herrschaft in dem durch die Uebersetzung acquirirten Sinne behauptete, beweist eine

Stelle aus Hugo von St. Victor, der den Einwurf: Si filius Dei assumpsit animam, assumpsit et personam, quia anima est substantia rationalis et natura individua (subsistens per se) auf folgende Weise widerlegt: Hoc utique consequens fuisset, si prius fuisset anima Christi; quam assumeretur. Sed ideo non assumpsit personam, quia non erat persona, quod assumpsit. Animam nempe creando assumpsit et assumendo creavit. Petavius de incarn. V. 7. 8. Man sucht aber in Petavius umsonst eine Antwort auf die nicht zu umgehende Frage: Ob die noch unpersönliche Seele bei der ursprünglichen Annahme, auch eine unpersönliche nach dieser immerdar geblieben sei?" Vorsch. II. S. 284 f.

Der h. Thomas sagt: Persona in quacunque natura significat id, quod est distinctum in natura illa, sicut in humana natura significat has carnes, haec ossa et hanc animam, quae sunt praecipua individuantia hominem; und: Omne individuum rationalis naturae dicitur persona; auch: Persona in communi significat substantiam individuam rationalis naturae. Individuum autem est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. I. 9. 29. art. 4.

Duns Scotus erhebt sich zwar kühn gegen Aristoteles und die gangbaren Autoritäten seiner Zeit. Aber es gelingt ihm nicht, die eigene Autorität des Geistes ausfindig, und hiermit der Begriffsphilosophie ein Ende zu machen. Da nämlich der menschliche Geist ihm zwar einen Inhalt hat, dieser aber nach der nominalistischen Anschauung nicht eigentlich der seinige, sondern der formale der

Dinge ist, so konnte Scotus dem Selbstbewußtsein keine besondere Bedeutung beilegen. Anderseits drängt ihn seine entschiedene praktisch-ethische Richtung auf die Seite des Willens, welcher der Beweger der Seele sei, dem Alles gehorche*). Und so kommt er dazu, zwischen Individuum und Person, die er als die incommunicabilis existentia definirt, zu unterscheiden, und zu sagen: die Individuation sei noch nicht die Personirung, wohl aber die Voraussetzung derselben. Was die Person ausmache, sei die Negation der Abhängigkeit von einer äußeren Person, welche Negation aber in einer Affirmation, in einer entitas positiva gründe. — Scotus erkennt nicht, daß eine Abhängigkeit der Person von Außen so gewiß vorhanden sein muß, als der Geist ein relatives Sein ist; daß aber diese Abhängigkeit nur die A- und Perseität, nicht aber die freie Selbstbestimmung negire. Er erkennt nicht, daß und warum der Geist sich nur mittelst doppelter Negation affirmiren könne; und daß die von dieser Negation vorausgesetzte Affirmation (die entitas positiva) in der Position von Seite Gottes, in dem durch den Schöpfungsact gesetzten Sein des Geistes liege. Er erkennt nicht, daß in eben dieser positiven Entität, im Ansich des Geistes, jenes ἄτομος liege, welches in seiner Differenzirung der Theilung widerstrebt, und als ein incommunicabile sich erweist. Und er erkennt das Alles nicht, weil er die qualitative und quantitative Selbstbezeugung des Geistes im Selbstbewußtsein nicht zu würdigen weiß. Und eben darum gelingt es auch ihm nicht, der begrifflichen Definition der Person sich zu entwinden.

*) Vgl. Trebisch am a. O. S. 102.

Diese Definition der Person, diese mißlungene Unterscheidung derselben von dem Individuum, diese Nichterkenntniß des rationale, dieses Mißverständniß des incommunicabile des Geistes, so wie die davon unzertrennliche falsche Bestimmung des Dualismus von Geist und Natur, und der Synthesis beider in der Person des Menschen — machten die richtige wissenschaftliche Feststellung der Union der beiden Naturen in Christo unmöglich. Die betreffenden Väter und Theologen wurden, wenn sie, worauf es vor Allem ankam, das Zerreißen der Einheit der Person Christi (von welcher unsere Erlösung bedingt ist) verhüten wollten, dazu fortgedrängt, die Persönlichkeit seiner menschlichen Natur zu negiren; und sie wurden um so unerbittlicher dazu fortgedrängt, je mehr die aristotelisch-begriffliche Definition der Person zur vollen Durchbildung kam. Es mußte dieses daher auch in der Scholastik bestimmter und auffälliger geschehen, als es von den früheren Theologen und von den Vätern geschehen war*). „Die Menschheit Christi galt durch alle

*) So bemüht sich Joh. Damascenus, welcher die Resultate der früheren christologischen Kämpfe zusammen-, und mit den erprobtesten Gründen der Väter feststellt, und dessen im 12. Jahrh. unter Papst Eugen III. in's Lateinische übersetztes Werk περὶ ὀρθοδόξου πίστεως dem Petrus Lombardus vorlag, — er bemüht sich, zwei bleibende Willensvermögen (die auch beide zur Actualität kommen) zu statuiren; und doch sagt er: der Logos selbst sei zur Hypostase der Menschheit geworden, meinend, „es sei nicht nöthig, daß jede der vereinten Naturen eine eigene Hypostase habe"; und macht somit die ἐνυποστασία des Menschen im Logos, die Formirung des Menschen durch den Logos, zu einer ἀνυποστασία. Wenn nun aber nach seiner Ansicht die menschliche Hypostase durch die individuellen menschlichen Accidenzien gebildet

Epochen der Scholastik hindurch nie als Etwas sui iuris (um mich des alten Ausdrucks zu bedienen), und zwar nicht blos im objectiv-realen Sinne (wo jener Ausdruck allerdings volle Geltung hat, da

---

wird, die zur allgemeinen Menschennatur hinzukommen, wie kann dann der Logos die individuelle menschliche Natur (einen einzelnen menschlichen Leib und eine einzelne Seele) angenommen haben, und nicht vielmehr das allgemeine Menschenwesen?? So bekennt er ferner, daß der Wille einen Wollenden, ein wollendes Subject voraussetze; und doch ist ihm das wollende Subject in Christus nur Eines, der Logos; er hebt also im Grunde den menschlichen Willen auf. Die menschliche Natur, subject- (oder selbst- und princip-) los, wird zum bloßen Organ für das Subject oder Selbst, das sie im Logos gefunden. Sonach sehen wir, wie er die selbst- und vollständige Menschheit, die er vertheidigt, dadurch einbüßt, daß er die Einheit der Person Christi in der (die menschliche Hypostase ausschließenden) Hypostase des Logos gewinnen will; und letzteres will er, weil er die menschliche Person nicht richtig bestimmt hat. Wenn er aber dieser Consequenz sich dadurch zu entziehen sucht, daß er bemerkt: der Wille gehöre zur menschlichen Natur und nicht zur Person, weil das Wollen der menschlichen Gattung charakteristisch sei; so entkräftet sich dieses Argument dadurch, daß man mit gleichem Rechte sagen kann: die Persönlichkeit sei etwas dem Menschenwesen Charakteristisches. In Wahrheit aber läßt sich die Person so wenig als der Wille von der menschlichen Natur trennen: sie ist die Bestimmtheit derselben, als Verwirklichung ihrer immanenten Bestimmung. Anderseits aber gibt der Damascener in seiner Lehre von der περιχώρησις und dem τρόπος ἀντιδόσεως, das in der Lehre von der ὑπόστασις der menschlichen Natur Geraubte wieder unwillkürlich zurück. Wenn er endlich sagt: die menschliche Natur habe nicht vor der Union existirt, sie komme nur durch den Logos zu Stande, einzig in ihm urstände sie, und darum sei der Logos ihre Hypostase; so ist zu erwiedern: daß die menschliche Natur durch den Logos gerade als eine hypostatische zu Stande (zum

die Menschheit Christi die ursprüngliche Bestimmung hatte: nicht für sich, sondern für den Logos Gottes zu sein), sondern auch im subjectiv-ethischen Sinne. — In dem großen Tilgungsprozesse

---

selbstständigen Bestande) kommen muß, wenn sie ein bestimmter Mensch sein soll Kurz: die Zweiheit der wollenden Naturen in Christo läßt sich nicht affirmiren, und zugleich das menschliche Subject negiren.

Von demselben Personbegriffe aus kommt Alcuin, der mit Recht gegen die Adoptianer darauf besteht, daß Christus (die Menschheit mitbegriffen) der Eine untheilbare Sohn Gottes sei, ebenfalls dazu, kein anderes Subject als Träger der Prädicate anzuerkennen, als den Logos. Wie stimmt aber zu dieser Tilgung der persona humana der Ausspruch: nec homo a natura humanitatis recessit ut non esset homo, sed natura humanitatis proprietatem naturae servavit? Denn, wenn die Person als die res concreta bezeichnet wird, welche aus der Natur und ihren Proprietäten individuell zusammenwächst, so bleibt, wenn die Person wegfällt, nichts als die res abstracta, die Natur (ohne ihre Proprietäten) übrig, die sofort auf den Logos als suppositum (ὑπόστασις) zu stehen kommt, um durch diesen individuell bestimmt zu werden, zugleich aber aufzuhören, eigentliche substantia zu sein.

Unter derselben anthropologischen Voraussetzung lehrt Petrus Lombardus: Die Person des Logos habe des Menschen Natur sich angeeignet; eine menschliche Person aber habe er nicht angenommen; denn Leib und Seele wurden erst in dem Momente mit einander geeinigt, in welchem sie mit dem Worte geeinigt wurden, und darum wurde die göttliche Person zur Person des Menschen; die menschliche Natur, wie sie stets mit dem Logos verbunden sei, so bestehe (hypostasire) sie auch nur in ihm. Ganz richtig! wenn der Logos eben so das unmittelbare Lebensprincip des Menschen Jesu sein kann, wie man vorgibt, daß der Geist das unmittelbare Lebensprincip des Leibes sei; und wenn man meint, bei dieser Ansicht doch noch die wesentliche Verschiedenheit wie von Geist und Natur, so von Gottheit und Mensch-

der Urschuld gab die Menschheit nur den endlichen Stoff (finita materia), so wie die Gottheit allein die unendliche Form (pretium infinitum) her. Kurz Subsistenz und Persönlichkeit findet

---

heit festhalten zu können. — Die Lehre der h. Schrift, daß Christus an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen zugenommen habe, muß sofort der Lombarde bei seiner Selbstlosigkeit der menschlichen Natur (die bei ihm zu einem gewissen Nihilianismus führte, daß nämlich Gott durch die Menschwerdung nichts geworden, welcher auf dem Lateranensischen Concil vom J. 1179 verdammt wurde) also auslegen: daß Jesus von der Empfängniß an voll Gnade und Weisheit gewesen, und daß er daher nicht in sich, sondern nur in Anderen an Gnade und Weisheit zugenommen, indem er den Altersstufen gemäß die Gnade und Weisheit, welche in ihm war, mehr offenbarte und dadurch zum Preise Gottes aufforderte. Um endlich alle Hindernisse zu beseitigen, die dem ursprünglichen Wissen des Menschensohns um seine göttliche Persönlichkeit im Wege stehen, mußte man dem Embrio im Leibe Mariens eine ursprüngliche Ausbildung und organische Vollendung vindiciren. Vgl. Trebisch l. c. S. 154.

Thomas, der Aristoteles der Scholastik, mußte lehren: die menschliche Natur in Christo ist für sich unpersönlich (non per se subsistens), und nur im Logos persönlich; in der angenommenen Natur gibt es kein anderes Subject, als die assumirende Person. Erklärend fügt er hinzu: „Der Act der Menschwerdung habe den naturgemäßen Trieb der menschlichen Natur zur Persönlichkeit sistirt, und durch die göttliche Person gebunden und ersetzt (persona divina sua unione impedivit, ne humana natura propriam personalitatem haberet). Der Logos ist ihm daher in der Art das personbildende Princip, daß er, was sonst der Materie als principium individuationis zugeschrieben wird, durch seine (ein Individuum aus dem menschlichen Stoffe bildende) ausscheidende und zusammenhaltende Kraft bewirkt." Kann denn aber die menschliche Natur sich ihre Persönlichkeit wie einen

man unter dem gemeinschaftlichen Ausdrucke Hypostasie oder Subsistenz überall und immer confundirt, d. h. die Persönlichkeit als wesentliche Form einer freien Intelligenz ging auf in der

---

Handschuh ausziehen, und dafür eine qualitativ andere Persönlichkeit als neue Bedeckung anziehen lassen? Kann sie noch diese bestimmte Natur bleiben, wenn ihre Bestimmtheit, die eben in ihrer eigenthümlichen Persönlichkeit besteht, verloren geht? — Und wie harmonirt mit dieser Lehre des h. Thomas die andere Lehre: daß Christus einen menschlichen Willen habe, der kein bloßes Instrument sei, denn (sagt er) die menschliche Natur wurde durch eigenen Willen, nicht durch zwingende Nothwendigkeit bewegt. Aber freilich — wenn er auch Christo einen freien Willen (liberum arbitrium) und ein Wahlvermögen läßt, so doch nicht eine eigentlich freie Entscheidung aus sich, sondern nur ein mit sich zu Rathe Gehen, ein discursives Denken; eigentlich bewegt Gott den menschlichen Willen als eine secundäre Causalität, und wirkt eigentlich in letzter Beziehung allein. Das war consequent.

Schwerer mußte es dem Nominalisten Duns Scotus fallen, di menschliche Persönlichkeit in Christus daran zu geben. Denn nach ihm wohnt jeder Natur, die Person werden kann (naturae personabili), die „aptitudinale Unabhängigkeit" bei. Da er aber die Unabhängigkeit nach Außen nicht in der inneren Unabhängigkeit (des Subjects in Beziehung auf seine eigene Objectivität), nicht im Selbstbewußtsein begründete, so konnte er der Creatur auch eine aptitudo obedientiae in Beziehung auf Gott beilegen, vermöge deren sie in eine solche actuale Abhängigkeit vom Worte tritt, daß sie durch die und in der Persönlichkeit, von der sie abhängt, persönlich wird. Der Creatur, sagt er, widerstreitet es nicht, daß ihr die Person mitgetheilt werde, weil sie nämlich wesentlich auch die potentia obedientialis hat.

Auch statuirt er für die Möglichkeit der Union eine Empfänglichkeit (capacitas) des creatürlichen Geistes, die er darin begründet findet, daß das menschliche Wesen im Unendlichen seine Ergänzung (seine Sättigung und Ruhe) suche. Aber ohne die wahre Creations-

Subsistenz, als in der ausschließlichen objectiven Gehörigkeit der Menschheit für den Logos Gottes in Christo, d. h. jene ward von dieser im Denken noch nicht unterschieden. Zugleich aber galt doch der so aufgefaßte Gottmensch immer als das sittliche Ideal, als das Haupt in dem Geschlechte für das Geschlecht. — Unter diesen Voraussetzungen ist es nun klar, daß von den Gliedern des mystischen Leibes Christi consequent nicht postulirt werden kann, was von dem Haupte selber nie prädicirt worden war. Ich sage: consequent; denn auf inconsequente Weise straft das vielseitige Leben (die Praxis) gewöhnlich jede einseitige Theorie Lügen; d. h. das Leben meistert consequent die Schule so lange, bis es in der Wis-

---

idee, wie er war, konnte er diese unendliche Empfänglichkeit nur begrifflich auffassen, und mußte bis zur Behauptung kommen: daß alle Menschen die Empfänglichkeit für die Gottmenschheit hätten, daß alle, wenn sie ihre Freiheit recht gebrauchten, zu Gottmenschen werden könnten. Dieses „wenn" führt uns wieder darauf, daß Scotus die potentia obedientialis doch nicht ohne freie Activität, und das Bestimmtwerden der menschlichen Seele durch den Logos in Christo als ein Bestimmtwerden durch sich selbst zu wachsender Empfänglichkeit für Gott denkt, — daß ihm also doch die menschliche Natur nicht ohne selbstige Persönlichkeit ist. Zum wenigsten scheint die mögliche Persönlichkeit, die er für die Menschheit Christi behauptet, doch nicht so ganz latent zu bleiben.

Kurz: man sieht im Ganzen das Streben, der Menschheit Christi mehr als ein subject- oder selbstloses Wesen zu retten; aber die begriffliche Grundlage, auf welcher die Nominalisten so gut (oder wenn man lieber will: noch mehr) als die Realisten standen, spottet alles Scharfsinns, der sich den logischen Consequenzen entziehen will. Da hilft nur eine Radicalreform der Philosophie.

senschaft sein gelungenes Contrefait erblickt." Januskörfe S. 384 f.

Es stehen daher die nicht seltenen Aussprüche, in welchen die Menschheit Christi doch als eine persönliche bezeichnet wird, nicht in Einklang zu dem anthropologischen Standpunkte; legen aber eben darum ein um so stärkeres Zeugniß dafür ab, zu welcher Annahme der unbefangene christliche Glaube hindrängt. Nicht zu übersehen ist auch: daß jene Negation der Persönlichkeit der menschlichen Natur in Christo zunächst nur den auf falschem anthropologischen Standpunkte gewonnenen und festgestellten Begriff der Person trifft, keineswegs aber die wahre und eigentliche Persönlichkeit, für welche Günther einsteht.

Die Kirche aber konnte und durfte das Wort „Person" zur Bezeichnung der Vollkommenheit der Menschheit Christi so lange nicht gebrauchen, als die Schule dieses Wort in einem Sinne nahm, wonach sie die Lehre von der Persönlichkeit einer jeden der beiden Naturen Christi also hätte auslegen müssen, daß die Einheit der Person zerrissen worden wäre. Diese Einheit der Person des Gottmenschen aber mußte vor allem Andern geschützt werden, denn ohne sie gibt es keine wahre, eigentliche Menschwerdung Gottes, und ohne diese keine Erlösung.

Wenn aber die Kirche in ihren dogmatischen Bestimmungen nicht das Wort „persönlich" von der menschlichen Natur Christi prädicirt hat, und aus dem angeführten Grunde nicht prädiciren durfte; so hat sie, wie wir nachgewiesen, um so sorgfältiger alle die einzelnen Momente festgestellt, in welchen die menschliche Persön-

lichkeit Christi gegeben ist. Und so steht das Dogma allerdings für diese Persönlichkeit ein.

Aus allem bisher Gesagten aber ergibt sich: was heute die Hauptaufgabe der christlichen Speculation sei. Den Vätern und katholischen Theologen, auch den Scholastikern wohnte der ernstliche Wille bei, den Theopantismus aus der Wissenschaft auszuscheiden, und die Geschöpflichkeit der Welt in allen ihren Factoren, den antithetischen, Geist und Natur, und dem synthetischen, Mensch, festzustellen. Aber der wissenschaftliche Boden, auf dem sie standen, machte es ihnen unmöglich, das Ziel, welches sie sich vorgesteckt, auch zu erreichen. Die alte Schule hat den Theopantismus principiell nicht überwunden, weil sie den Kampf nicht auf das rechte Gebiet verlegt hat.

Insbesondere ist es die Wesensverschiedenheit des menschlichen Geistes und Gottes, welche sie wissenschaftlich nicht herausbekam. Und wenn sie auch die Kluft zwischen Gott und dem Menschen eine unendliche nannte, diese Unendlichkeit war in ihrem Munde keine Wesenscontraposition. Denn sie hat nicht das wahre (das contradictorische) Verhältniß der Weltidee zur Idee Gottes von sich selber erkannt. Daher war auch die Negation der absoluten Wesenheit, welche dem Geiste als creatürlichem Wesen eignet, bei ihr nur jene Negation, welche das Niedere gegenüber dem Höheren, das Einzelne gegenüber dem Allgemeinen hat; es war die *begriffliche* Negation, welche nur die Existenzweise: die Erscheinung trifft, es war nicht die *ideelle* Negation, welche das Sein als solches trifft. Diese letztere Negation erkannte sie nicht, weil sie nicht in das Selbstbewußtsein des Geistes forschend hinabstieg.

Ihre wissenschaftliche Christologie aber ruht, wie sie nicht anders kann, auf ihrer Anthropologie; und da wir diese theilweise noch dem theopantischen Standpunkte zuweisen müssen, so können wir auch jene nicht als gelungen ansehen. Sie findet ihren charakteristischen und abschließenden Ausdruck in der Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi, welche die Scholastik mit aller Schärfe und Bestimmtheit ausgesprochen hat. So ungern und spät die Schule zu diesem Satze kam, es war derselbe die nothwendige Consequenz der zur Anwendung und zum Durchbruche gekommenen Anthropologie.

Was nun? Wenn nicht geleugnet werden kann, daß die Thatsache der Erlösung auf der Voraussetzung der — alle und jede Wesensidentität Gottes und der Welt aus- und die freie Persönlichkeit der vernünftigen Wesen einschließenden — Schöpfung des Universums ruht; so muß in der Schulwissenschaft der Kirche alles Anticreatianistische ausgeschieden werden. Nun ist es aber unverkennbar, daß in derselben noch heute eine sehr starke pantheistische Ader fließen muß, wenn Dr. Clemens es wagen darf: sich offen zur monophysitischen Lehre zu bekennen, indem er die reale Zweiheit der Naturen in Christo negirt, um die reale Einheit der Person affirmiren zu können *); und wenn er von diesem Standpunkte aus die Günther'sche formale Einheit der Person Christi bekämpft.

---

*) Den wissenschaftlichen Ausdruck dieser Anschauung finden wir bei Hegel (Religionsphilosophie Bd. II. S. 235 u. 238): „Es muß dem Menschen die an sich seiende Einheit der göttlichen und

Es ist aber eben so unverkennbar, daß die Wissenschaft an einem Wendepunkte angekommen ist, auf dem sie sich mit aller Entschiedenheit anschickt, den pantheistischen Sauerteig vollends auszufegen. Und sie hat die Macht dazu, weil sie ein bisher verschüttetes Gebiet des Denkens bloßgelegt, und Form und Gesetz dieses Denkens enthüllt hat. Diese neue Dialektik des Denkens macht, so weit sie neu ist, auch eine neue Sprachweise nothwendig, und läßt einen veränderten Schlachtruf ertönen.

Wer nun bei einem solchen Wendepunkte in der Wissenschaft auf dem Boden der alten Schule stehen bleibt, und nichts Anderes und nichts Besseres zu thun weiß, als über unerhörte Neuerung

---

menschlichen Natur in gegenständlicher Weise geoffenbart werden — dies ist durch die Menschwerdung Gottes geschehen. Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur darin, daß gewußt wird die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; das ist die nothwendige Grundlage; so kann der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern Gott ihm nicht ein Fremdes ist, er sich zu ihm nicht als Aeußerliches verhält, sondern nach seiner Freiheit Subject in Gott sei; dies ist aber möglich nur, insofern in Gott selbst diese Subjectivität der menschlichen Natur ist, und die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist für ihn, wenn Gott als Mensch erscheint." Eben darum hören wir auch weiter: „Christus ist in der Kirche Gottmensch genannt worden: diese ungeheuere Zusammensetzung ist es, die dem Verstande schlechthin widerspricht; aber die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist dem Menschen darin zum Bewußtsein, zur Gewißheit gebracht worden, daß das Anderssein, oder wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur nicht unvereinbar sei mit dieser Einheit, wie in der ewigen Idee das Anderssein keinen Eintrag thue der Einheit, die Gott ist."

und unerträgliche Begriffs- und Sprachverwirrung bittere Klage zu führen, der wird nicht blos von der neuen Wissenschaft, die sich in ihrem Rechte und in ihrer Uebereinstimmung mit dem Dogma weiß, er wird auch von der Orthodoxie überholt; er wird heterodox aus Hyperorthodoxie *).

Denn etwas Anderes ist ein wissenschaftlicher Standpunkt zu einer Zeit, in welcher noch kein anderer Standpunkt erobert ist, und etwas Anderes zu einer Zeit, wo solches geschehen, und nun

*) Der h. „Thomas war ein zu aufrichtiger Denker, als daß er bei der gegenwärtigen Stellung der Wissenschaft seine Ansicht festgehalten haben würde. Er wird daher seinen kopflosen Jüngern keinen Dank wissen, daß sie ihm im altbequemen traditionellen Schlendrian zum Richter über eine Frage aufstellen wollen, deren Lösung mit den Fortschritten der Zeit aufs Engste zusammenhängt. Den Irrthümern eines so bedeutenden Forschers, wie Thomas war, und der starren Hyperorthodoxie seiner Anhänger gegenüber lernt man die Autorität der Kirche, welche, ohne eine Lehrerin der Philosophie zu sein und den Forschergeist beschränken zu wollen, die Grenzen des Dogmas unerschütterlich festhält, recht insbesondere schätzen. Hand aufs Herz, ihr blinden Nachtreter, würdet ihr ohne die Beschlüsse der Kirche je zugeben, daß man von einem menschlichen Geiste und einem menschlichen Willen in Christo rede? Diese ungenetische, unphilosophische, nur der äußerlichen Autorität sich fügende Weise wird in unserer Zeit, welche eine aus dem Processe des Wesens sich ergebende Darlegung fordert, nicht blos widerlich; sie bringt der katholischen Kirche sogar den Ruf der Wissenschaftslosigkeit, und zwar einer principiellen, zu Wege. Es ist nicht genug, daß man den Doketismus in Bezug auf den Scheinleib des Erlösers verworfen hat; man muß denselben auch in Bezug auf scheingeistige Zustände, auf den Scheinwillen und das Schein- oder überflüssige Wissen desselben abthun." Trebisch l. c. S. 149.

der auf dem alten Standpunkte Verbleibende genöthigt wird, von seinem Erkenntnißprincipe aus und streng innerhalb der Dialektik desselben und ohne alle fremdartige Beimischung seine Sätze scharf zu formuliren und auch die letzten Folgerungen zu ziehen. Da vermag keine bloße Berufuug auch die alte Schule seine Rechtgläubigkeit mehr zu schützen. Ja, wer die alten Versuche, das wissenschaftliche Verständniß der Glaubensdogmen herbeizuführen, über solche Zeitwenden hinaus festhalten und verewigen will, der muß gerade durch diese Hartnäckigkeit und Unfreiheit den wahren Sinn der Dogmen verlieren.

Berichtigungen.

S. 7, Z. 15, Radien statt Stadien.
" 37, " 12, constitutiven statt constitutionellen.
" 47, " 2, v. u. Mensch statt Werth.
" 54, " 7, " " Bellarmin statt Bellarime.
" 63, " 1, " " in der statt der.
" 66, " 3, jenen statt jener.
" 79, " 14, So statt Sie.
" 97, " 12, verbundenen statt vererbenden.
" 136, " 11, von statt wie.
" 161, " 3, v. u. ohne sie statt sie ohne.
" 169, " 11, " " jene Zeit, der statt jener Zeit.
" 176, " 12, oder endliches statt und endliches.
" 180, " 2, v. u. den statt dessen.
" 192, " 8, " " vollkommenen statt vollkommen.
" 250, " 1, " " XI. Brief statt Vorrede z. II. Abthl.
" 279, " 11, nach dann: lies daß.
" 345, " 3, nach Menschwerdung setze;

Druck von Keck & Pierer in Wien.

Schulz.